

HERENCIA MUCHIK
EN EL BOSQUE DE PÓMAC

ANTONIO AIMI / EMILIA PERASSI
EDITORES

Algarrobos crecerán
entre arco iris y luna
para ser la tumba y cuna
del gran señor de sipán.
hoy como siempre verán
que claros rayos salpica
a la raza que no abdica
ante el mundo noble herencia
porque guarda en sí la esencia
de nuestra estirpe mochica

Miguel Reinoso Córdova



HERENCIA MUCHIK

EN EL BOSQUE DE PÓMAC

ANTONIO AIMI / EMILIA PERASSI
EDITORES







HERENCIA MUCHIK
EN EL BOSQUE DE PÓMAC

Primera Edición - Primera impresión - Junio 2015

ISBN: 978-88-6705-346-9

Editado por:
Ledizioni

Secretaría Científica:
Elisa Cairati

Fotografías de carátula:
Antonio Aimi

Diseño e Impresión:
Impactum Creativos S.A.C.
Calle Munaycenca N° 120 Of 302
Maranga, San Miguel, Lima, Perú



ÍNDICE



PRESENTACIÓN

La cooperación italiana tiene, desde hace muchos años, un protagonismo y una importancia inestimable en la realización de proyectos para el desarrollo en el Perú. Su centralidad ha sido determinante no tan solo en cuanto al profundo interés hacia la realidad peruana, y entonces al reconocimiento de las áreas menos favorecidas por el crecimiento económico o de las situaciones más complejas a nivel social, al estudio de sus características, de la historia y del entorno del país, sino también en cuanto a la constancia y a la seriedad del apoyo proporcionado, con una presencia cada vez más intensa.

El Fondo Italo Peruano es sin duda el primer promotor y también el primer testigo del compromiso italiano en el Perú, gracias a los numerosos proyectos financiados y llevados a cabo en colaboración con instituciones científica de relevancia internacional, como Universidades, entidades de cooperación mundial y reconocidas organizaciones no gubernamentales. Es este el caso de los proyectos que el FIP, junto a la Università degli Studi di Milano y a otras instituciones peruanas, ha realizado en el Norte de Perú, in en particular en la región de Lambayeque, en un área de grandísima relevancia a nivel histórico, arqueológico y cultural, así como de enorme riqueza natural y ambiental. Frente al ingente potencial de desarrollo de estas zonas, que versaban en una situación de problematicidad social, la perspectiva del FIP siempre ha sido dirigida hacia el futuro apostando por el mejoramiento de la calidad de vida de la población involucrada, la valorización del entorno natural y de los recursos culturales de estas áreas, y la puesta en marcha de un sustancial proceso de desarrollo cuyos frutos han sido visibles ya hacia el final de los proyectos y seguramente seguirán dando nuevos excelentes resultados.

El proyecto PROPOMAC, financiado por el FIP, ejecutado por Cáritas del Perú y por el Museo Nacional de Sicán de Ferreñafe, y supervisado a nivel científico por la Università degli Studi di Milano, ha sido dirigido a solucionar una situación compleja de depredación cultural en un área de inestimable valor histórico, cultural y ambiental como el Santuario Histórico Bosque de Pómac.

Frente a los interesantes estudios etnográficos, resultados de las investigaciones realizadas en el marco del proyecto y recogidos en la presente publicación, queremos renovar el aprecio de la Embajada Italiana hacia las iniciativas de cooperación, y dar mérito a los actuales codirectores del proyecto, cuya

determinación y firmeza ha demostrado nuevamente que gracias a una mirada transversal y a una presencia activa y operativa es posible obtener resultados excelentes incluso frente a situaciones de extrema complejidad. Es gracias a proyectos de este tipo que las regiones del Norte, excluidas de muchos de los circuitos económicos y turísticos nacionales e internacionales, están siendo cada vez más valoradas como parte definitivamente integrante y fundamental del Perú.

Mauro Marsili
Embajador de Italia



INTRODUCCIÓN

LOS PROYECTOS DE COOPERACIÓN AL DESARROLLO EN LAMBAYEQUE: UN COMPROMISO HACIA EL DESCUBRIMIENTO DEL VALOR ETNOGRÁFICO DE LA REGIÓN

Este libro recoge los trabajos de investigación que se realizaron en el marco del Proyecto PROPOMAC, una importante experiencia de cooperación al desarrollo, financiada por el FIP (Fondo Italo Peruano), y ejecutado por Cáritas del Perú, en calidad de Unidad Ejecutora, por el MNS (Museo Nacional de Sicán), responsable de los aspectos arqueológicos, y por la UNIMI (Università di Milano), en calidad de supervisor científico.

El proyecto se desarrolló entre 2010 y 2013 con el fin de valorizar la zona del SHBP (Santuario Histórico Bosque de Pómac), un área natural protegida de la región de Lambayeque, último ejemplo existente del bosque seco tropical que antiguamente se encontraba en otros valles de la Costa Norte de Perú. Más allá de su interés a nivel ecológico, el SHBP resulta ser un verdadero e impresionante sitio arqueológico, que, en un paisaje excepcional y único en todo el Perú, exhibe importantísimas construcciones de la cultura Lambayeque – Sicán (800 – 1350 d. C.), cuyas cumbres se elevan hacia el cielo en el medio de una selva de algarrobos.

Con el objetivo de valorizar los recursos naturales y culturales del SHBP y mitigar la situación de marginalidad del área y de su población, el Proyecto PROPOMAC desarrolló una serie de intervenciones arqueológicas, infraestructurales y productivas e implementó también actividades de investigación científica, en particular de carácter histórico, arqueológico y etnográfico, aptas a configurar y estructurar el perfil de interés de la región.

En particular, el proyecto se proponía los siguientes objetivos:

1) aumentar el número de turistas que visitan el SHBP, área que en este momento se encuentra en última posición en cuanto a los sitios arqueológicos peruanos monitorizados por MINCETUR (se han contado tan solo 19.305 presencias, de las que 17.701 serían relativas a turistas Peruanos y 1.604 a extranjeros);
2) crear estructuras productivas para que los habitantes locales puedan transformar y comercializar los productos típicos de la región, entre los cuales destacan el loche y el algodón nativo.



Para lograr el primer objetivo se implementaron las siguientes actividades:

a) se promovió un plan de desarrollo turístico del SHBP, dirigido a ponerlo en relación sinérgica con los demás museos y sitios arqueológicos de la región de Lambayeque;
b) se llevaron a cabo importantes campañas de excavaciones en Huaca Las Ventanas y Huaca Lercanlech, lugares clave, que junto con el MNS, tienen que potenciar el atractivo turístico del SHBP;
c) se realizaron infraestructuras básicas (agua potable, fosas biológicas), así como actividades de capacitación, con el objetivo de favorecer la creación de una oferta turística de base (estructuras de cabida, servicios de restauración, excursiones, etc.) en el SHBP.

Para lograr el segundo objetivo, en cambio,

a) se construyó y se puso en función una fábrica para la producción de harina de loche, camote, etc., así como de jugos de mango y papaya, entre otros;
b) se amplió el área de cultivo del algodón nativo y se llevaron a cabo cursos para el mejoramiento de su cosecha y la estabilización de sus diferentes variedades cromáticas;
c) se organizaron cursos de formación y actividades de capacitación para la producción de hilados y el tejidos de algodón nativo, y, sobre todo, para la realización de prendas de vestir capaces de encontrar su sitio en el mercado nacional e internacional.

Sin embargo, PROPOMAC no fue la primera experiencia de cooperación en el Departamento de Lambayeque ya que el FIP también financió, entre 2006 y 2009, el Proyecto PRODESIPÁN, en el que fueron involucradas la Cáritas del Perú, la UNIMI, el Museo Tumbas Reales de Sipán y la Asociación Amigos del Museo de Sipán. Dicho proyecto, dirigido hacia el mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones de Huaca Rajada y Sipán y el desarrollo del potencial turístico en un área extremadamente interesante desde el punto de vista arqueológico, logró cambiar la geografía de Huaca Rajada y Sipán, con la creación de un verdadero parque arqueológico y la construcción del Museo de Sitio de Sipán, que hoy en día cuenta con más de 50.000 visitantes por año. No obstante las dificultades de gestión, el proyecto dio importantes resultados tanto a nivel social como a nivel científico, confirmados por la publicación, en 2008, de los libros: Sipán, el tesoro de las tumbas reales y Sipán, una ventana hacia el futuro, ambos editados por Antonio Aimi, Walter Alva y Emilia Perassi. El primer volumen presenta los resultados de las excavaciones realizadas en Huaca Rajada en el marco del proyecto (con particular atención hacia el hallazgo del personaje de la Tumba 14), mientras que el segundo contiene las actas del evento que se organizó en Chiclayo, desde el 14 hasta el 16 de julio de 2008, para presentar los principales logros del proyecto en lo social, arqueológico y turístico.

PROPOMAC, entonces, fue la natural prosecución de PRODESIPÁN, heredero del equipaje de experiencias y redes de colaboración construidas en Sipán, luego solidificadas en el trabajo en el SHBP.

Este libro, de hecho, forma parte de los resultados del proyecto y atestigua el compromiso hacia el trabajo serio y atento en un área rica e complicada. Muchos han sido los obstáculos con los que PROPOMAC ha tenido que enfrentarse: de la complejidad de la red institucional de interlocutores a la coordinación interna de las organizaciones involucradas y a los errores de gestión, que:

1) han dificultado el diálogo con una de las comunidades más amistosas y colaborativas, la Pómac III, de todo el Departamento de Lambayeque;
2) han ocasionado retrasos en el delicado proceso de excavaciones arqueológicas;
3) han obstaculizado incluso la realización de las infraestructuras dedicadas tanto al mejoramiento de las condiciones de vida en el caserío de Pómac III (desagües y cisternas para potabilización de aguas), como en la creación de una infraestructura productiva y comercial eficaz (con almacenes, talleres e incluso una procesadora).

Ya que el SHBP es un área de gran interés histórico, arqueológico y etnográfico, muy a menudo ofuscada por la belleza de otros destinos turísticos peruanos más reconocidos a nivel nacional e internacional, PROPOMAC ha tratado de valorizar los aspectos de interés que puedan configurar el SHBP como nuevo eje del turismo, tanto nacional como internacional, insertándolo en el contexto de las grandes zonas arqueológicas del Norte de Perú.

Los ensayos aquí reunidos son el resultado de investigaciones de carácter etnográfico realizadas *in situ*

1) por investigadores Italianos de la UNIMI, que en los años del proyecto colaboraron en el estudio de la región de Lambayeque con viajes, estancias y trabajos de campo;
2) investigadores Peruanos que han actualizado importantes y novedosas investigaciones sobre una región que se consideraba marginal y ahora aparece come como la verdadera nueva frontera de la arquelogía y de la etnografía peruana.

El recorrido se articula sobre las distintas contribuciones que, gracias a las competencias de los investigadores involucrados en PROPOMAC, abarcan aspectos muy diversos y todos imprescindibles a la hora de valorizar el conjunto cultural, étnico e histórico de Lambayeque. En primer lugar, el ensayo de Dino Gavinelli, profesor de Geografía de la UNIMI, se centra en los aspectos paisajísticos y en los recursos del

Bosque de Pómac como área protegida para valorizar. Asimismo, se propone una triada de ensayos complementarios dedicados al interesante fenómeno norteño del curandesimo: Paolo Inghilleri, profesor de psicología de la UNIMI, analiza las prácticas curanderas norteñas a través del paradigma de la etnopsiquiatría, mientras que Elisa Cairati, doctorada en Literatura Hispanoamericana de la UNIMI, propone una visión de conjunto del curanderismo lambayecano con específico enfoque en las relaciones entre el curanderismo y los aspectos étnicos e históricos de la región, y la contribución de Anna Serralunga, egresada de la UNIMI, reseña el importante substrato de creencias que encuentran su propia manifestación y reproducción en los rituales curanderos. Los aspectos etnográficos e históricos relacionados con las distintas zonas de interés de Lambayeque son estudiados, en primer lugar, por Bernd Schmelz, director del departamento científico del Museum für Völkerkunde de Amburgo. Su ensayo analiza la herencia muchik en la región del SHBP, con particular atención a la escenificación teatral en los festejos religiosos. En segundo lugar, Elisa Cairati, de la UNIMI, recorre las etapas históricas que llevaron a la formación del SHBP, con específico enfoque en la relación entre tierra e identidad en Lambayeque. Asimismo, el texto de José Gómez Cumpa, historiador y decano de la UNPRG (Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo) de Lambayeque, analiza específicamente la historia del pueblo de Mórrope. El trabajo de Julio César Sevilla Exebio, sociólogo de la UNPRG de Lambayeque, se centra, en cambio, en los aspectos relativos a la religiosidad popular lambayecana, y en particular en el análisis de los símbolos sincréticos y auténticos de la región. Finalmente, la contribución de Irina Bajini, investigadora de la UNIMI, recoge la importante experiencia literaria típicamente norteña de la poesía decimista, observando tanto su estructura, como su origen y sus protagonistas.

A causa de los problemas que apuntamos al principio, este libro se publica con un notable retraso. Agradecemos a los autores de los textos aquí presentados por su paciencia, así como se agradece a todo el equipo involucrado a nivel editorial y todos los operadores (guías, guardabosques, arqueólogos, choferes, etc.) que han facilitado el trabajo de los autores y de los editores de este libro.

Desde luego, dedicamos un agradecimiento especial a los habitantes de Pómac III, y, sobre todo a la familia Benites, que si por un lado siempre se ha mostrado disponible con los investigadores que se quedaron en su casa para realizar trabajos de campo, por el otro nunca dejó de colaborar, proporcionando imprescindibles informaciones sobre la historia del SHBP y sobre su propia cultura. Aunque en la literatura antropológica, estas figuras se definen como "informantes", para nosotros son amigos con los que hemos desarrollado una relación de amistad y mutua confianza.

En último, si miramos al lado de la cooperación italiana, que para los que escriben es el primer interlocutor, queremos agradecer a Guido Bilancini del MAE,



cuya inmediata evaluación de la situación y cuyas medidas en los momentos de mayor dificultad del proyecto fueron fundamentales, así como Riccardo Moro, co-director del FIP, quien ayudó a desbloquear el proyecto, Daniele Tognoli, por su apasionado trabajo, y Maria Pia Dradi, ya co-directora del FIP, que desde la lejana Myanmar nos proporcionó valientes consejos.

Por otro lado, en cuanto a la cooperación peruana, agradecemos sinceramente a todo el equipo del FIP, desde los co-directores que se han desempeñado en estos años, hasta los colaboradores externos, las secretarias y todo el personal de la sede de calle Raymondo Morales.

Antonio Aimi
Emilia Perassi



EL CANJE DE DEUDA.
UN CAMINO DE DESARROLLO HUMANO PARA DEVOLVER DIGNIDAD EN LA PERSPECTIVA DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA

Riccardo Moro
Co-director Fondo Italo-Peruano, Lima
rmoro@fondoitaloperuano.org

Dar a conocer la riqueza de saberes que han madurado a lo largo de la historia en una de las zonas más fascinantes del Perú, donde numerosas culturas se fueron encontrando y contaminando positivamente entre sí, y valorizar su herencia, aún viva, es lo que nos proponemos en este libro que ahora ponemos en manos del lector.

Este texto nace en el ámbito del proyecto PROPOMAC, una idea de la Universidad Estatal di Milano, implementada por la Caritas de Perú, y con el apoyo económico del Fondo Ítalo Peruano de conversión de la deuda. El proyecto dialoga con una iniciativa semejante que se desarrolló hace algunos años en la conocida zona arqueológica del *Señor de Sipán,* y se concluyó con la inauguración del museo de sitio, con la presencia del Presidente de la República, en el mes de enero de 2009. En efecto, también el proyecto PROPOMAC se ha desarrollado a partir de una zona arqueológica: en el caso específico de la cultura Lambayeque-Sicán se apunta a apoyar la labor de las excavaciones del Santuario Histórico Bosque de Pómac (SHBP), involucrando a las comunidades locales en su realización, como ocasión propicia para conocer la propia historia y posibilidad concreta de aprovechamiento de las oportunidades económicas que derivan tanto de la presencia de los sitios arqueológicos como de la riqueza de la biodiversidad local. Asimismo, a través del proyecto se invita a las comunidades locales a valorizar los recursos ambientales, históricos y naturales, desde el punto de vista cultural y turístico de la región.

Las acciones del proyecto se originan y se apoyan en las actividades de excavación y de investigación realizadas en un sitio en el cual se han descubierto vestigios de gran interés y que conserva todavía tumbas intactas de importancia excepcional. Un sitio arqueológico que podría revelar en el futuro aún más riquezas. Sin embargo, el elemento más relevante de dicho proyecto no se limita a la importante actividad arqueológica, va más allá al buscar, sobre todo, la participación activa de las comunidades locales.



En el pasado el desarrollo de los sitios arqueológicos en zonas semejantes, corría el riesgo de llevarse a cabo sin relaciones concretas con las comunidades de la zona, creando situaciones particulares en las que el sitio atraía a estudiosos internacionales que llegaban con equipos tecnológicamente avanzados y generaban y alimentaban una especie de 'burbuja' que tenía contacto directo con el fascinante pasado histórico, pero sin establecer ningún tipo de relaciones significativas con la realidad viva y presente que los rodeaba. El proyecto que con fuerza y convicción propusieron Antonio Aimi y Emilia Perassi, por el contrario, se funda en la idea de que las comunidades de las zonas sean precisamente las protagonistas de un proceso de desarrollo en el cual el patrimonio arqueológico se vuelva, por un lado, instrumento de re-apropiación de la propia historia e identidad, y, por el otro, ocasión de desarrollo de las actividades económicas que mejoren las condiciones desfavorables de las comunidades mismas.

A distancia de varios años de la primera experiencia financiada por el Fondo Ítalo Peruano (FIP), resulta satisfactorio observar cómo la opción de conjugar estrechamente la arqueología con el desarrollo local, característica de ambos proyectos, se ha convertido en un modelo que han seguido sucesivamente otros proyectos e iniciativas relacionados con la arquitectura en el Perú.

En modo particular se ha tratado de involucrar a mujeres y hombres de la comunidad en el conocimiento del sitio arqueológico y de la cultura Lambayeque-Sicán, ofreciéndoles la preparación adecuada para que puedan desarrollar actividades de guía y de atención turística. Al mismo tiempo, junto al estudio del rico patrimonio arqueológico, se ha promovido una intensa actividad de investigación etnográfica sobre el Santuario Histórico Bosque de Pómac, lugar sagrado para las diversas culturas que en momentos distintos se han desarrollado en dicha región, y objeto de particular relevancia para las tradiciones aún existentes. Así nació una significativa colaboración con las autoridades regionales para incluir todo el patrimonio histórico, cultural y naturalístico en un itinerario turístico cultural que contemporáneamente valorice la región y ofrezca oportunidades de aprovechamiento económico, atrayendo visitantes de manera inteligente y sostenible.

La importante biodiversidad presente en la naturaleza local ha permitido también el desarrollo de actividades económicas innovadoras, como la producción de harina de loche, un tipo de calabaza con características alimenticias particularmente apreciadas en numerosas dietas especiales, y el cultivo de determinadas variedades de algodón nativo, con colores únicos. Estos elementos han generado una interesante actividad artesanal.

Como se puede ver, el proyecto se ha dirigido hacia el estímulo de capacidades y la creación de condiciones necesarias para que dichas capacidades puedan transformarse en una efectiva actividad de los miembros de las comunidades locales.

Se trata de un planteamiento que privilegia la dignidad de las personas que participan en el proyecto, a través de la promoción de procesos de autonomía, en los cuales las personas se transformen en protagonistas de las propias decisiones y dejen de depender de la voluntad y generosidad de los demás.

Estimular los procesos que permitan que los individuos y las comunidades sean protagonistas significa, asimismo, crear las condiciones para la sostenibilidad futura. La historia de las políticas de desarrollo y cooperación no está, desgraciadamente, exenta de intervenciones, cuyos resultados se perdieron al haberlos impuesto desde arriba en lo que se conoce como enfoque *top down*, donde alguien que monopoliza los conocimientos y los recursos económicos llega a enseñar lo que los otros tienen que aprender e imitar. Este enfoque, que caracterizó una parte importante del siglo pasado, aún con las mejores intenciones, ha revelado más de un límite. Las decisiones y los logros que no se comparten en la etapa de proyectación, difícilmente podrán ser percibidos como "propios" por los destinatarios. Cuando los promotores del proyecto se van, para finalmente ofrecer espacio a los "beneficiarios", es fácil que éstos sigan prioridades diferentes, que los llevan a abandonar actividades que en poco tiempo se corrompen. El proyecto PROPOMAC corre, por supuesto, este mismo riesgo, característico de cualquier iniciativa en la fase que va de la implementación inicial –normalmente acompañada por los socios y los financiadores -, a la prosecución de las actividades ordinarias sin más apoyos externos. La opción de involucrar a todos los actores desde la fase inicial, considerándolos protagonistas, y por lo tanto participantes del proyecto y no beneficiarios de una generosa ayuda exterior, reduce significativamente los riesgos.

Hay otra dimensión interesante en esta perspectiva: la que ve el uso del trabajo como una herramienta para el desarrollo humano. A partir de este proyecto están surgiendo nuevas actividades para los miembros de la comunidad. Se trata, en casi todos los casos, de actividades profesionales que no tienen como único objetivo alcanzar un provecho económico, se orientan sobre todo hacia la creación de mejores condiciones para la comunidad y para los que interactúan con ella.

Esta concepción del trabajo, que no es solo un instrumento de sobrevivencia o de ganancia, sino aportación a la realización de la propia vida, que favorece la vida comunitaria y alimenta las relaciones, es ciertamente una forma elevada de educación en la libertad y en la responsabilidad.

Todo lo antes subrayado es coherente con la idea de desarrollo que la iniciativa del Fondo Ítalo Peruano ha querido promover en estos años. Desde 2001 el Fondo ha financiado alrededor de trescientos proyectos por un total de aproximadamente 200 millones de dólares, dando vida a una de las iniciativas más importantes de desarrollo y cooperación realizadas en el Perú. El esmero en estimular la participación de los protagonistas de los proyectos se ha concretizado, en primer lugar, en la decisión de



utilizar el instrumento de los concursos públicos para compartir la oportunidad financiera que surgía de la conversión de la deuda. El FIP no decidió preventivamente los proyectos que pretendía financiar, para luego buscar organismos de ejecución que los realizaran. Por el contrario, con los concursos públicos se ha ofrecido y difundido la oportunidad de presentar ideas y proyectos a las organizaciones institucionales más arraigadas en la sociedad: los municipios, en cuanto al sector público, y las ONG por cuenta de la sociedad civil. Sin embargo, numerosos proyectos fueron presentados también por universidades que trabajan en las zonas más difíciles del país y directamente por comunidades del territorio. La atención a este punto comporta, además, la obligación de transferir los bienes de mayor importancia que se adquirieron con el proyecto (infraestructura, maquinaria, equipo de transporte, etc.) a los usuarios finales, que intencionalmente en los documentos oficiales del FIP ya no se llaman "beneficiarios", sino participantes.

Como hemos mencionado, esta idea de desarrollo que promueve la *ownership* local, intenta dar apoyo a la comunidad y estimular la participación activa de sus miembros, se coloca en el horizonte cultural del llamado Desarrollo Humano, que nació gracias a la notable aportación de Mahbub Ul Haq (1995) y Amartya Sen y que las Naciones Unidas promueven (1) desde 1990.

Gracias a los aportes de estudiosos de muy diferente filiación – desde el gran pedagogo Paulo Freire (1967) hasta los economistas del desarrollo como Albert O. Hirschman (1981) y Arthur Lewis, desde la notable *Populorum progressio*de Pablo VI (1967) hasta el enfoque sobre las capacidades de las cuales dialogaron con autoridad Amartya Sen y Martha Nussbaum (2011) – ha madurado un consenso que va más allá de la idea de desarrollo que había caracterizado las primeras épocas de la cooperación internacional. Se sustituye la imagen delcamino que los países "*en vías de desarrollo*" deben recorrer para imitar y seguir a los países "*desarrollados*", por una idea de desarrollo que no apunta a un conjunto unívoco de objetivos que cada país debe alcanzar, sino a la persona humana en su totalidad y a la consiguiente unicidad de cada grupo social, que por lo tanto requiere de objetivos e instrumentos originales. En resumen, cada comunidad debe poner en práctica su propio ejercicio de desarrollo: elegir libremente su futuro y trabajar para realizarlo.

En esta visión, las palabras clave resultan ser: protagonismo, libertad, responsabilidad y participación. Son las palabras en torno a las cuales se han construido las operaciones de conversión desde finales de los años 90, y que hoy, junto con la atención a la preservación del planeta, han impulsado el debate sobre la definición de los compromisos *Post 2015*, que reemplazan los Objetivos de Desarrollo del Milenio del quinquenio 2000-2015. La coherencia de estas palabras se manifiesta también en la importante reflexión sobre la justicia de reconciliación y restauración, en la que hacontribuido significativamente la comunidad internacional, precisamente en ese mismo período.

En 1999, cuando se consolidaron definitivamente las campañas lanzadas por la sociedad civil internacional a favor de la cancelación de la deuda externa de los países del Sur del mundo, se argumentó que era necesario entrar en el nuevo milenio creando las condiciones para un "nuevo comienzo", sin la pesada carga de la deuda, reconociendo que el endeudamiento no había producido los resultados esperados debido a políticas erróneas, a proyectos inadecuados y a la corrupcio´n. Que los ciudadanos de los países endeudados debieran pagar deudas de las que no se habían beneficiado se consideraba una injusticia inaceptable.

Para reconstituir la justicia había que cambiar la relación entre acreedores y deudores, convirtiendo una relación financiera que estaba sustrayendo los recursos a los deudores en una oportunidad de desarrollo. Aún más, con la lógica de la conversión se proponía no solo cambiar esa relación de una vez por todas, sino seguir alimentándola (Fondazione Giustizia e Solidarietà, 2005), trabajando juntos para compartir la responsabilidad de la gestión de los fondos de conversión de deuda que provenían de los acuerdos de cancelación. Para ello era necesaria la reconciliación entre acreedores y deudores, y de alguna manera la reconciliación con el propio pasado, para que los errores que habían llevado a que el endeudamiento fuera improductivo no se volvieran a repetir, pero sobre todo para que no volvieran a generar inútiles procesos de reivindicación y se convirtieran en una lección aprendida para el futuro.

Como se puede ver fácilmente, este plantamiento reflejaba, y sigue reflejando, la influencia de la brillante enseñanza ejercida por el proceso de reconciliación en Sudáfrica, en el cual la reconstrucción de la justicia ha sido identificada principalmente con la reconstrucción de las relaciones violadas (Tutu, 1990). En esta perspectiva de justicia restuarativa, un país profundamente desgarrado por el rencor y la violencia demostraba, gracias a la presencia de figuras de altísimo valor moral como Nelson Mandela y Desmond Tutu, que es posible superar el rencor y restablecer relaciones de reconciliación para empezar a caminar juntos de nuevo.

Con mucho cuidado y sin presunción alguna, se puede afirmar que la conversión de la deuda entre Italia y Perú ha intentado favorecer en estos años un proceso orientado hacia una idea de desarrollo humano sostenible en el cual los ciudadanos y las comunidades locales se vuelven protagonistas de su propio desarrollo, en un marco de reconciliación en donde ya no hay acreedores y deudores, ni colaboradores,ni beneficiarios, sino ciudadanos que comparten el esfuerzo y las responsabidades, con roles diferentes y objetivos comunes.

1) Cfr. los *Informes sobre el Desarollo Umano* publicados anualmente por PNUD, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (United Nation Development Program), en particular la primera edición (UNDP, 1990 y 2010)

Este libro es el resultado de un proyecto que representa fielmente la perspectiva en la que la conversión de la deuda y el FIP han querido colocarse. Restituir la dignidad, reconciliándose con la propia historia a través de la valorización del propio pasado y alimentando relaciones que estimulan la acción directa y consciente de sus protaganistas, contribuye sin duda alguna a la construcción conjunta y responsable del futuro. Es una valiosa aportación para el fortalecimiento concreto de la democracia.



BIBLIOGRAFÍA

Fondazione Giustizia e Solidarietà.
2005 *Impegni di Giustizia. Rapporto sul Debito 2000-2005,* EMI, Bologna

Freire Paulo
1967 *Educação coma práctica de liberdade,* Paz e Terra, Río de Janeiro

Albert O. Hirschman
1981 *Essays in trespassing. Economics to politics and beyond,* Cambridge University Press, New York

Nussbaum Marta
2011 *Creating capabilities. The human development approach, The* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Papa Pablo VI
1967 *Populorum Progressio,* AAS 59 (1967) 257-299, Città del Vaticano

Tutu Desmond
1998 *Chaiperson's Foreword* en *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*

ul Haq Mahbub
1995 *Reflections on Human Development,* Oxford University Press, New York

UNDP
1990 *Human Development Report 1990,* Oxford University Press, New York
2010 *Human Development Report 2010,* Oxford University Press, New York



LOS RECURSOS DEL BOSQUE DE PÓMAC: LAS EXPERIENCIAS DE OTROS PARQUES

Dino Gavinelli
Università degli Studi di Milano
dino.gavinelli@unimi.it

POLÍTICAS DE CONSERVACIÓN Y VALORIZACIÓN EN LAS ÁREAS PROTEGIDAS

La creación de espacios específicamente dedicados a la protección de la naturaleza dio sus primeros pasos en Estados Unidos, a finales del siglo XIX, con la creación del Parque Nacional de Yellowstone (instituido en 1872). A partir de entonces las motivaciones agregadas para el nacimiento de las "áreas protegidas" se han multiplicado y han conllevado su difusión en Estados Unidos, Canadá y Europa (ya desde los primeros años del siglo XX) y luego en muchas otras regiones del mundo, según épocas, recorridos y modalidades diferentes. Así pues, las áreas protegidas han sido concebidas de manera distinta conforme el contexto ambiental, histórico y cultural específico en el que se han desarrollado. Sin embargo, podemos enuclear un denominador común, que explica su proliferación en muchas áreas del mundo, es decir la conservación de espacios y paisajes naturales y la tutela de especies animales y esencias vegetales presentes en el lugar. De esta forma, además, el intento es contrastar, aunque de manera parcial y seguramente no definitiva, los efectos negativos derivados de un proceso de desarrollo antrópico creciente, de un sistema productivo que persigue tan sólo un provecho en el corto plazo, de estilos de vida y consumos privados y públicos no sostenibles, de una urbanización y de un consumo de suelo muy a menudo incontrolados.

Las primeras experiencias de protección han interesado áreas marginales o de acceso difícil (montañas, islas y archipiélagos, forestas), caracterizadas por una identidad paisajística homogénea, específica y reconocida, mientras que en los últimos decenios del siglo XX estos espacios institucionales y físicos estuvieron relacionados también con otros contextos territoriales como las zonas húmedas y los lugares de interés para una nueva y consciente mirada de la ciencia ecológica hacia las zonas amenazadas por las actividades productivas y residenciales o por el deterioro. Esta evolución semántica y conceptual ha permitido la ampliación, a nivel mundial, de las superficies nacionales interesadas por un renovado "reconocimiento territorial" como áreas protegidas, parques, zonas húmedas, etc. (Gambino, Talamo, Thomasset, 2008).



La protección del ambiente y de la biodiversidad, la tutela de los recursos ecológicos y naturales, la valorización sostenible de las áreas protegidas (pero también de los espacios urbanos y rurales más o menos contiguos a ellas) representan, para las sociedades del tercer milenio, unos ineludibles paradigmas éticos, y, asimismo, unas incontestables realidades con las que confrontarse, enfrentarse o mediar: en este sentido, se ha reconocido la exigencia, cada vez más apremiante, de sustraer porciones de territorio al abandono, a la marginalidad o, peor aún, al consumo de suelo, al deterioro y a las prácticas no sostenibles. El objetivo es potenciar las especificidades del territorio mismo, a través de la valorización de los recursos materiales y no materiales locales, gracias a programas de intervención coordinados y estructurados.

Los conceptos de "área protegida", "parque", "reserva de la biosfera", y otros similares, han entrado en la sensibilidad ambiental común y en el imaginario colectivo de muchas sociedades, y no solamente de las consideradas "modernas o avanzadas". Sin embargo, estos recorridos teóricos y prácticos pueden generar conflictos y competiciones, o bien generar diferentes grados de consenso, según la dúplice interpretación de estas instituciones y el ambivalente vínculo impuesto por el binomio "actividades antrópicas - custodia de la protección del territorio". Dichas interpretaciones han creado, de manera progresiva, una nueva modalidad de mirar a los espacios de la naturalidad pero también a los lugares de la antropización más o menos extrema, a los sitios arqueológicos e históricos, y hasta a las áreas en peligro (los sistemas rurales reducidos en la marginalidad y todavía apartados de la expansión urbana) o aquellas que podrían ser recalificadas (las realidades interesadas por procesos de desindustrialización y deslocalización postfordista).

Teniendo en cuenta el contexto histórico-cultural y político mencionado, cabe subrayar el valor de la re-invención y de la reapropiación (psicológica, social y geográfica pero también real y cotidiana) de los espacios por parte de una colectividad, por un lado más y más consciente de la importancia de las áreas protegidas, y, por otro lado, cada vez más invadida por sistemas territoriales. Las expresiones relacionadas se pueden individuar tanto en las praxis de la comunidad institucional, como en los movimientos espontáneos llamados *bottom up*, de la recién nacida ciudadanía activa (libres asociaciones locales militantes, comités de vecinos, defensas ecológicas permanentes, etc.). Por lo tanto, resulta interesante profundizar la emersión de "nuevos" paisajes que caracterizan las realidades más avanzadas, producto de políticas territoriales ascendentes y descendentes (Gavinelli, 2012). En la trayectoria presentada, figuran varios documentos e intervenciones, planeados o realizados, en los últimos decenios, por parte de importantes organizaciones y agencias internacionales (ONU, Unión Europea, UNEP, UNESCO, *International Union for Conservation of Nature* o IUCN, WTO, *World Commission on Environment and Development* o WCED, World Bank…). Todas estas teorías y recorridos subrayan la importancia de políticas ambientales en los ámbitos más distintos (biodiversidad, costas y litorales, paisaje, agricultura, energías renovables, montaña,…) y, de diferentes maneras, promueven la investigación y el análisis de prácticas exitosas. Además, se hacen referencias más o menos explícitas a los parques y a las áreas protegidas, resaltando su importancia creciente en la escala mundial y en las diferentes realidades nacionales (UNESCO, 2002; IUCN, 2004).

Uno de los primeros ámbitos estudiados ha sido el de las "áreas naturales protegidas", es decir un sistema de territorios que albergan elementos naturales e histórico-culturales de elevado valor, para cuya supervivencia es necesario realizar peculiares medidas de protección y desde cuya fruición integrada se trae el mayor beneficio para el desarrollo socioeconómico local (IUCN, 2008). La variedad de recursos, naturales y culturales, es un valor que garantiza la existencia de paisajes característicos, la conservación del patrimonio y la mejoras de las condiciones de vida del hombre (WCED, 1987). El límite entre áreas de elevada naturalidad y territorio "ordinario" (o bien entre urbanidad y ruralidad) se configura como instrumento de connotación, reequilibrio y regeneración de estos lugares de transición. Aquí, más que en otros lugares, el paisaje, que se muestra plenamente en su intrínseco dinamismo, es también experiencia de transición y cambio de delicados y precarios equilibrios. En este sentido, la Convención Europea del Paisaje habla de territorio en su totalidad, amplía en rayo de interés desde los "paisajes excepcionales" hasta los "de la vida cotidiana" y "deteriorados", introduce un importante elemento de innovación a través de la idea de recalificación y creación de nuevos paisajes, entrelazando los conceptos de tutela y conservación activa de los espacios que componen el paisaje (Dal Borgo, Gavinelli, 2012).

Sin embargo, lo que todavía no se ha consolidado en todos los sitios es la búsqueda de un enlace entre las diferentes políticas, que muy a menudo permanecen estructuradas hacia una "sectorialidad" en las distintas realidades nacionales. Muchos países, no obstante las dificultades más o menos explícitas, han logrado superar esta fase tras la adopción de planes, para sus parques, que principalmente quieren agregar, integrar y conectar las teorías y las prácticas de gestión que muy a menudo tienden a quedarse separadas y diferenciadas (Cannas, 2006). Por ejemplo, ésta es la dirección tomada en Europa por los países escandinavos, por Alemania y Gran Bretaña, y, en América del Norte, por Canadá y Estados Unidos. Estos países se han vuelto, en épocas y momentos distintos, ejemplos de "buenas prácticas", puntos de referencia para otros en el sector de la conservación, gestión, valorización y fruición de áreas protegidas y testigos de éxito en el campo del "turismo sostenible".

Finalmente, podemos afirmar que, en general, los distintos actores institucionales públicos y privados presentes en estos países operan más bien en un marco de gestión "sostenible" a la escala nacional, con unas modalidades denominadas *top down*. Al contrario, las intervenciones de los actores de nivel inferior (Regiones, Provincias, Distritos, Territorios, Comunidades, etc., conforme el país



considerado) se movilizan y actúan, de manera más o menos positiva, en nombre de la gestión territorial y del desarrollo socio-económico local, siguiendo procesos *bottom up*.

LAS ÁREAS PROTEGIDAS EN EL MUNDO: UN PANORAMA EXTREMADAMENTE COMPLEJO

Las distintas áreas protegidas del mundo, denominadas de vez en cuando "verdes", "agrícolas", "periurbanas", *green belt*, o bien "reservas naturales", "parques nacionales", etc., tendrían que constituir un valor indiscutible y compartido para actores públicos y privados, ciudadanos e instituciones. En esta dirección parecen moverse unos países, entre ellos Italia y España, que dieron un aporte significativo al aumento de las superficies, según diferentes grados y bajo tutela, mientras que otros (Francia, Alemania, Inglaterra, Galles, Escocia) prefirieron empezar un proceso mayormente cualitativo con la adopción de estrategias que, si bien mantengan como objetivos fundamentales los de la conservación del patrimonio natural y construido, también consideran las exigencias, las expectativas y los intereses de las poblaciones involucradas. Otros más, como Canadá o Sudáfrica, crearon contextos de conservación, valorización y fruición de las áreas protegidas muy articuladas y complejas, con fuertes diferencias en su interior pero que se prestan a lecturas en gran parte positivas.

Mucho se está haciendo ya para ofrecer una acogida cada vez más calibrada de las exigencias de la nueva y heterogénea demanda turística, sin embargo el cuadro mundial muestra unas cuantas debilidades y situaciones marcadamente distintas, tanto desde el punto de vista político-institucional, como desde la perspectiva estratégico-operativa (WTO, 2009). Además, las distintas áreas protegidas están conectadas entre sí por el común intento de declinar, científico y empíricamente, a nivel local, las indicaciones procedentes de papeles y documentos directivos internacionales (Convención europea del paisaje, Agenda 21, etc.). En otra dirección se mueve, en cambio, el intento de implementar, en gran escala, sistemas de gestión ambiental certificados (ISO 14001): por ejemplo, al parecer, los casos ingleses, galeses y escoceses están dando resultados sobresalientes, posiblemente debidos al hecho de tener en cuenta elementos muy a menudo olvidados, el más importantes de los cuales es sin duda el bienestar subjetivo (*subjective vitality*), en respuesta a una demanda social e individual de "territorios verdes" y de prácticas eco-turísticas en fuerte crecimiento. Esta trayectoria se basa en recientes estudios psicosociales, en los cuales se demuestra cómo la fruición del ambiente natural esté positivamente relacionada con el bienestar cognitivo y emocional del individuo (Inghilleri, 2003).

Las teorías, las prácticas y las experiencias llevadas al cabo en las distintas áreas protegidas, en diferentes contextos territoriales y escalas, nos muestran la evolución desde una concepción que proponía la tutela y la preservación de la naturaleza apartándola de la influencia antrópica, considerada en todo caso y siempre negativa, conforme los principios de la *deep ecology* anglosajón (que llevó a la constitución de los parques nacionales de Yellowstone, Banff y Jasper en las Montañas Rocosas estadunidenses y canadienses, sólo para mencionar unos de los casos más conocidos y visitados en el mundo, o del movimiento "verde", difundido sobretodo en el Centro-Norte de Europa). Hoy en día, en cambio, el interés de muchos investigadores, estudiosos y expertos se dirige hacia la nueva frontera de la conservación de los "paisajes históricos", realizados a través de modificaciones aportadas por las sociedades en el territorio a lo largo de miles de años (Perkins Marsh, 1867; Nash, 2001). Por lo tanto, a la tutela ambiental inicial, a lo largo del tiempo se han ido agregando intereses más amplios, relacionados con la fruición de los contextos territoriales, en el surco de la llamada conservación "activa". Al mismo tiempo las estrategias de intervención se han modificado y articulado, en función de la valorización material e inmaterial de recursos y contextos territoriales. Así pues se ha superado la idea simplista del "parque a escala humana" como única garantía de sostenibilidad de las transformaciones. Por ejemplo, en esta dirección se mueve el interés de sectores sociales cada vez más amplios y articulados, hacia una gestión sostenible del ambiente. De allí la institución de *greenways* y *blueways* (es decir, de recorridos a lo largo de vías terrestres y acuáticas), el agroturismo, las culturas biológicas, etc., sobretodo en muchos países europeos. Este interés atestigua: una atención creciente para los espacios rurales y la agricultura de proximidad; un mayor interés para el uso del tiempo libre lejos de un contexto urbano congestionado por el tráfico y contaminado como el de los grandes conglomerados canadienses (Toronto, Montreal, Vancouver, Edmonton, Calgary, etc.), europeos (Londres, Glasgow, Randstadt olandés, Ruhr alemana, amplias áreas de la Llanura Padana en Italia) o estadounidense (las áreas metropolitanas englobadas en la megalópolis BosWash); un compromiso renovado por el paisaje y el ambiente de las zonas en proximidad de grandes áreas metropolitanas (por ejemplo el "Parco Agricolo Sud Milano" o el de la Caffarella en Roma). Todo esto sin olvidar, sin embargo, la frecuentación de los parques, del verde periurbano y las expectativas de los que no pueden alejarse de la ciudad para el fin de semana o para practicar el propiamente dicho turismo *outdoor*. Para esta tipología de personas se planea la consolidación de las capacidades atractivas y la promoción de una estrategia de valorización sostenible de estos lugares, que, en este momento, solamente podemos mencionar.

En conclusión, los distintos casos de áreas protegidas presentes en el mundo, aunque en sus especificidades y diversidades, imposibles de resumir en este momento, ofrecen un acercamiento comparativo sobre casos de interés relevante, de tajante actualidad y en rápida evolución. Estas realidades pueden paragonarse entre sí, por un lado por la presencia de características comunes, y, por otro lado, por marcadas diferencias de contexto geográfico, social, político, económico y cultural. La concomitancia de áreas de elevada naturalidad, de territorios "ordinarios" o bien de

realidades para sustraer al deterioro o a prácticas no sostenibles, representa la variedad de contextos nacionales (que no podemos nombrar en una única obra) y de los complejos vínculos entre naturaleza y comunidad, conservación y fruición, realidad territorial y su comunicación turística, percepción subjetiva y objetiva, escala local y global, presentes sobretodo en las realidades "protegidas" de Europa y de las Américas.

En el actual escenario competitivo mundial, que implica más niveles de complejidad e instrumentos cada vez más sofisticados, no se juega tan sólo entre sujetos individuales, sino más bien entre distintos sistemas de base territorial. Lo mismo por una categoría heterogénea como la de las áreas protegidas, verdaderos sistemas territoriales físico-antrópicos que se abren al turismo y a la fruición (Bencardino, Prezioso, 2007). Estos distintos sistemas de base territorial pueden generar competitividad, innovación y capacidad de respuesta dinámica. Por lo tanto, sistemas productivos locales y áreas protegidas, para poder sobrevivir, tienen que seguir siendo competenciales y experimentar nuevos recorridos. Sin embargo, la competitividad en un mercado global, con creciente movilidad internacional de personas, recursos financieros, productos, tecnologías e ideas, también se mide en términos de valor añadido y fuerte porcentaje de crecimiento, que garantizan, en perspectiva, niveles satisfactorios de rédito, ocupación y calidad de vida.

Creemos que habría que mirar al futuro en esta trayectoria, para recortar un papel más activo, sostenible y responsable para las distintas áreas protegidas del planeta. Sin embargo, cabe considerar también que la agregación, la integración y la conexión entre las distintas teorías y prácticas de gestión y valorización de las áreas protegidas siguen enfrentándose con muchos factores de resistencia, incertidumbres e incomprensiones, en particular en muchos países en desarrollo. Es lo que pasa también en Perú, un país de gran biodiversidad y de amplio patrimonio arqueológico e histórico, que trata de colmar su retraso en el campo de la protección ambiental, de la conservación del patrimonio histórico-cultural y de la fruición turística en clave sostenible y responsable (1). En este país suramericano no faltan áreas protegidas, sin embargo a menudo se presentan como sujetos para recalificar e innovar, ya que representan conjuntos obsoletos e inadecuados desde el punto de vista de la sostenibilidad y de las más modernas formas de *governance* territorial, frágiles frente a las nuevas prácticas de fruición, del *loisir*, del turismo cultural, del bienestar, "dulce", ético, etc.

1) En esta dirección se mueve el Proyecto de desarrollo de capacidades de comunidades en el marco de la agroindustria, investigación arqueológica y del turismo sostenible en el Santuario Histórico de Pómac (PROPOMAC) en el que la *Università degli Studi di Milano* (UNIMI) es parte activa, ya que unos de sus investigadores, entre ellos el autor de este texto, han sido enviados en situ para realizar trabajos e investigaciones de campo.



LAS REDES DE ÁREAS PROTEGIDAS EN PERÚ: UNA MIRADA GLOBAL

Montañas, volcanes, océanos, llanos, desiertos, praderas, lagos, plantas, forestas y animales son los principales elementos de la litosfera, de la hidrosfera, de la atmosfera y de la biosfera que atestiguan la considerable biodiversidad y variedad de la naturaleza en Perú. Restos de antiguas civilizaciones (Moche, Paracas, Nazca, Lambayeque - Sicán, Huari, Inca, etc.) permanencias en el paisaje (ciudades y monumentos coloniales de la época hispánica, civilizaciones materiales e inmateriales que se han conservado en los Andes y en la Amazonía) y nuevas formas de territorialización completan el complejo dibujo físico-antrópico de este país. Para preservar y valorizar dicho patrimonio, Perú ha creado un sistema nacional de áreas protegidas que hoy en día engloba 67 áreas directamente bajo la tutela del Estado. Se trata de una superficie de aproximadamente 190.000 km^2, es decir un 13% de la superficie nacional (AA. VV., 2005). Dichas áreas de diferencian entre sí por el distinto nivel de protección otorgado y en base a la orientación naturalista y cultural. Por lo tanto, estas áreas protegidas vienen así denominadas:

- **Parques Nacionales** (PN), para mostrar las mayores y más significativas unidades ecológicas y paisajísticas presentes en Perú;
- **Santuarios Nacionales** (SN), en los que se protege el hábitat específico de determinadas especies endémicas floreales o faunísticas, las formaciones naturalistas y los paisajes relevantes desde una perspectiva científica;
- **Santuarios Históricos** (SH), en los que, además de proteger los espacios con fuerte valencia natural, se hallan también elementos del patrimonio antrópico, histórico, monumental y arqueológico;
- **Reservas Nacionales** (RN), destinadas a la conservación de la biodiversidad ecológica y, al mismo tiempo, aptas a albergar formas de explotación en clave sostenible y a evitar el empobrecimiento del patrimonio forestal por parte de la industria;
- **Refugios de Vida Silvestre** (RVS), que tutelan áreas con características naturales específicas para su rareza, lugares particularmente significativos desde el punto de vista ecológico, los sitios de reproducción para salvaguardar de la extinción determinadas especies faunísticas;
- **Bosques de Protección** (BP), creados para prevenir las quiebras hidrogeológicas a lo largo de las áreas recorridas por ríos y torrentes. En estas áreas están permitidas actividades que no dañen la cubertura vegetal y los suelos quebradizos, o que no estorben el curso de las aguas superficiales;
- **Cotos de Caza** (CC), en los que la caza a los animales está reglamentada;
- **Reservas Comunales** (RC), creadas para conciliar las instancias de la conservación ambiental con las actividades productivas y las exigencias de las poblaciones locales, que, por lo meno en teoría, están involucradas en su gestión;

- **Reservas Paisajísticas** (RP), en las que se realiza un equilibrio entre actividades humanas y patrimonio natural, cultural y estético;
- **Zonas Reservadas** (ZR), de carácter transitorio, a la espera de un estudio completo que permita insertarlas en las categorías enumeradas.

Además de las 67 áreas mencionadas, hay que añadir, para completar el sistema peruano de las áreas protegidas, 5 áreas de Conservación Regional y 16 privadas (*Cfr.* <www.areasprotegidasperu.com>).

Más allá de esta articulada subdivisión que parece evocar la de los países líderes en el sector de la conservación y valorización, Perú en realidad lleva bastante retraso en el sector de la protección del ambiente y en la fruición turística sostenible, la más adecuada para conjugar las exigencias del visitante con las de la población local. Y además, este retraso es aún más grave si pensamos que en el país están representados casi todos los paisajes, climas y ecosistemas presentes en América Meridional. Asimismo, los siguientes factores subrayan y atestiguan este retraso:

- la creación del Ministerio del Ambiente, ocurrida solamente en los últimos años, esencialmente con finalidades de coordinación;
- la institución del Servicio Nacional de la Áreas Naturales Protegidas (SERNANP), puesto en marcha sólo en 1992, con el ambicioso objetivo de conjugar conservación, investigación y turismo recreativo;
- la redacción de la primera Guía Oficial de las Áreas Naturales Protegidas en el mayo de 2010, declaradamente destinada a comunicar las potencialidades del patrimonio ambiental e histórico, bajo la tutela pública y privada, para soportar la fruición y valorización de las mismas;
- la presencia generalizada del turismo que sin embargo muestra un desequilibrio espacial a nivel nacional. Al Sur abierto a los grandes flujos del turismo internacional, pero también expuesto a la fruición “no sostenible” y al deterioro de los sitios protegidos (2), se opone pues un Norte aún no muy valorizado pero de grandes potencialidades.

La situación global, por lo tanto, no es de las mejores. Las estadísticas y los números parecen acreditar un sistema de áreas protegidas que ha crecido rápidamente en términos cuantitativos pero igualmente desde el perfil cualitativo (AA.VV., 2005).

2) Un ejemplo significativo es el de Machu Picchu, sitio mundial protegido por la UNESCO y también lugar expuesto a números considerables de visitantes que cada día ponen en riesgo los elementos materiales de su patrimonio. En este caso, debido a razones económicas, el aspecto del provecho rápido prevalece respecto al de la protección a largo plazo.



EL SANTUARIO HISTÓRICO BOSQUE DE PÓMAC: UN PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL SEDIMENTADO EN EL TIEMPO

Con una superficie de 58,87 km^2 y una altura entre 80 y 300 sobre el nivel del mar, el Santuario Histórico Bosque de Pómac ha sido instituido el 1 de junio de 2001 con el objetivo de conservar la unidad paisajística - bosque seco ecuatorial - y cultural - sitios arqueológicos de la cultura Lambayeque – Sicán - (Ministerio del Ambiente, 2011). Por lo tanto, se trata de un ejemplo de bosque seco ecuatorial localizado en la región recorrida por el Río La Leche, y en el que las aguas procedentes de las precipitaciones se infiltran en el subsuelo y permiten que el manto vegetal sobreviva en la temporada de sequía. En su interior, pero también en las inmediateces, se hallan manifestaciones biológicas de la flora y de la fauna (*Cfr*. Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza -APECO <www.apeco.org.pe>).

Siendo parte de la eco-región del bosque seco ecuatorial, el Santuario de Pómac muestra una predominancia de algarrobo (*Prosopis pallida*), zapote (*Caparris angulata*), faique (*Acacia macracontha*), palo verde (*Cercidium praecox*). En general, toda la vegetación del lugar manifiesta una fuerte resistencia y una significativa capacidad de adaptación al factor aridez (3). En función de los factores podológicos, climáticos y expositivo-tipográficos, el bosque de Pómac presenta pues una variedad en la distribución de las esencias vegetales, mezclando zonas de densidad alta, media o baja. Los arbustos, la vegetación de bajo tronco y las manifestaciones botánicas menores, se pueden agrupar, de manera esquemática, en cuatro categorías: chaparral, matorral, cactáceas y la denominada asociación vegetal ribereña (4).

Asimismo, la biodiversidad faunística y animal del Santuario de Pómac está muy estrechamente conectada con la biodiversidad vegetal y botánica. Muchas especies de aves, unas endémicas y otras lamentablemente en peligro de extinción, encuentran refugio y un hábitat natural en el área protegida y en sus inmediateces. Además encontramos unas veinte especies de reptiles, como iguanas y serpientes (5). No faltan mamíferos, exactamente en siete especies: el gato montés (*Leopardus cocolo*), la ardilla nuca blanca (*Sciurus stramineus*) - una especie endémica en los bosques ecuatoriales - el zorro sechurano (*Lycalopex sechurae*), el ratón de Sechura (*Phyllotis gerbillus*), el oso hormiguero (*Tamandua mexicana*), el sotillo (*Eira barbara*) y el murciélago vampiro (*Desmodus rotundus*).

3) La adaptación se manifiesta a través de la adopción de raíces profundas y anchas, un crecimiento lento, un follaje de dimensión reducida y la presencia de espinas.
4) En esta vegetación menor se encuentran arbustos como el vichayo, el cuncuno y el chaquiro, o bien varias cactáceas.
5) Entre las veinte especies de reptiles presentes recordamos: el pacaso (*Iguana iguana*), la iguana, la boa (*Boa constrictor*), la macanche (*Bothrops barnetti*) y el corralillo (*Micrus tschudii*).

La posición geográfica del Bosque de Pómac, cerca de la costa del Pacífico, la morfología en gran parte llana del suelo, la presencia de cursos de agua dulces naturales, la existencia de una significativa área cubierta por manto vegetal, la presencia de animales y materias primas disponibles todo el año, a partir de las épocas más antiguas, han atraído unos grupos humanos que se han instalado y sucedido en la región, a lo largo del tiempo.

A la ingente riqueza natural, biológica, botánica y faunística del Bosque de Pómac se agrega, entonces, la herencia material e inmaterial de las civilizaciones que lo poblaron en la historia, y que dejaron huellas ejemplares y testimonios en el paisaje. Nos referimos, en específico, a las veinte pirámides de adobe construidas según los cánones estéticos y arquitectónicos de la cultura Lambayeque - Sicán (800-1350 d.C.) y que interrumpen la uniformidad del paisaje vegetal. Dichas construcciones, diseminadas por el Bosque, quizás representen el ejemplo más llamativo de esta gran cultura que moldeó el territorio durante el último siglo del Horizonte Medio (500-900 d.C.) y la primera parte del Periodo Intermedio Tardío (900-1470 d.C.).

A través de la domesticación de las aguas superficiales, la recogida de las precipitaciones meteorológicas y la creación de un poderoso sistema hidrográfico artificial, todavía más extendido de que los de las culturas precedentes, los antiguos habitantes lograron practicar una agricultura intensiva en terrenos naturalmente secos y expuestos a la desertificación. La actividad productiva y de trabajo en la cultura Lambayeque - Sicán abarcaba la pesca, la orfebrería y el intercambio comercial con los territorios limítrofes. Asimismo, resultaban importantes tanto las manifestaciones especulativas como las religiosas, relacionadas con el sistema económico, social y territorial (*Cfr.* Aimi, Alva, Perassi, 2008).

En el Horizonte Medio y luego en la primera parte del Periodo Intermedio Tardío, la intensa obra de territorialización de la cultura Lambayeque - Sicán siguió en adelante, y la progresiva intervención para modificar los espacios y transformarlos según las exigencias sociales y culturales de aquella época no dio paradas hasta mitad del siglo XIV, cuando el Bosque y la región circunstante fueron conquistados por los Chimús, procedentes del Sur. Su llegada, así como la sucesiva llegada de los Incas, no conllevó grandes cambios en la gestión territorial del espacio y de los recursos. El Bosque siguió favoreciendo el desarrollo de las culturas locales y preservando los grandes monumentos realizados en los siglos antecedentes. Todo esto explica la presencia hasta hoy en día de uno de los más importantes complejos arqueológicos de Perú, testimonio de la cultura Lambayeque - Sicán. Al contrario, la llegada de los españoles, en el siglo XVI, introdujo un elemento de fuerte discontinuidad tanto en el paisaje como en el sistema socio-económico: la decadencia global del área y la llegada de las grandes empresas latifundistas de la región, que impulsaron un mayor consumo de los recursos vegetales del bosque, también en función de la ganadería. Esta tendencia siguió incluso después de la independencia de Perú, hasta la primera mitad del siglo XX. Solamente el largo proceso empezado por la reforma agraria de 1969, con su fracaso y los desarrollos sucesivos, han llevado a la aglutinación de un sector de pequeños propietarios de tierras que, a lo largo de los años, se han vuelto los interlocutores locales del Santuario Histórico. Los últimos treinta años vio: la realización de la Reserva Arqueológica y Ecológica de Batán Grande, con sus 46 km^2, en 1984; la creación de la Zona Reservada de Batán Grande, de 134 km^2 de superficie, en 1991, para la protección del patrimonio arqueológico y del capital forestal; la institución del Santuario Histórico Bosque de Pómac, en 2001.



Este breve y sintético recorrido histórico de las vicisitudes del área hoy ocupada por el actual Bosque representa un útil instrumento a la hora de subrayar uno de sus puntos de fuerza, el de una estructura que a lo largo del tiempo conoció distintas fases de permanencia, y, en su conjunto, pocos momentos de transformación, con una trayectoria evolutiva lineal, desde el pasado hacia el presente, que confiere una sólida homogeneidad a las unidades paisajísticas presentes. Este es el punto de partida para predisponer un plan estratégico de desarrollo, no solamente para el Bosque, sino también para la más amplia área en la que está insertado, y para el contextos socio-económico involucrado.

EL DESARROLLO LOCAL: LOS ACTORES EN JUEGO, LA ZONA DE TRANSICIÓN, EL TURISMO COMO FACTOR DE PROMOCIÓN SOCIO-TERRITORIAL EN PÓMAC

El hecho de que parte del ingente patrimonio de la cultura Lambayeque – Sicán se encuentre en el Bosque de Pómac resulta ser muy positivo. En general, los sitios arqueológicos que se hallan diseminados en un territorio no protegido tienen escasas posibilidades de repercusión en el gobierno del territorio en el que están englobados, mientras que los de Pómac pueden colaborar positivamente a fortalecer y perfeccionar las elecciones de planificación y gestión del área protegida en la que están localizados. Por lo tanto, las políticas de conservación del sitio tienen que relacionarse, por un lado, con la riqueza extrema de los depósitos culturales (atestiguada a nivel internacional por la importancia creciente de los llamados “paisajes culturales”, insertados en los listados UNESCO del Patrimonio Mundial de la Humanidad) y, por otro lado, con los valores de “naturalidad difusa” custodiados por los paisajes agrarios de la zona de amortiguamiento y naturales del bosque. Entonces, resultan ser de fundamental importancia las exigencias de:

- integración territorial del área protegida;
- fortalecimiento y soporte de las formas de cooperación y *governance* desde abajo;
- conjugar conservación, equidad y sostenibilidad del desarrollo local.



Dichas exigencias implican un complejo sistema de acción de gobierno para Pómac, con la presencia de una pluralidad de sujetos e instituciones en interacción (entre las cuales, obviamente, la del ente gestor del Santuario), disponibles, por lo menos potencialmente, hacia los heterogéneos portadores de intereses diversificados. Esta aproximación se demuestra cuanto más importante, más la gestión de Pómac se amplia hacia los territorios circunstantes (en una trayectoria trans-escalar, a partir de la zona de amortiguamiento e involucrando, en este orden, la Provincia de Ferreñafe, el Departamento de Lambayeque, la Región Norte, Perú, el Cono Sur, en Mundo) y se hace cargo de las dinámicas económicas y sociales de los contextos en los que el Santuario tiene que integrarse. Ya se acabó el tiempo de las políticas de vinculación, establecidas de manera arbitraria por los entes de gestión de las áreas protegidas. Dichas políticas han demostrado su inadecuación e insuficiencia frente a las necesidades de poner en juego normas y estrategias compartidas por los distintos actores, formas de *governance* cooperativas a través de oportunas modalidades de co-planificación articuladas y diferenciadas conforme las exigencias de Pómac.

Entre las dinámicas económicas y sociales actuales, la del turismo tiene grandes potencialidades en Pómac, y podría traducirse no solamente en una simple atracción de flujos de visitantes, sino también en ocupación para la mano de obra local, endémicamente afectada por subocupación o desocupación. La conmistión entre elementos del patrimonio natural (vegetación, fauna endémica, hábitat ecológico, paisaje de bosque de algarrobo, etc.) e histórico-cultural (herencia material e inmaterial de las civilizaciones precolombinas; artesanía, costumbres y tradiciones locales) tiene que seguir evitando especializaciones excesivas en un sentido o en otro, que reducirían el potencial atractivo del sitio.

El punto de partida para planear un desarrollo equilibrado del turismo en Pómac es establecer, antes que nada, a que categoría de turistas se dirige el parque. De hecho, la presencia de distintas tipologías turísticas, más o menos interesadas por las áreas protegidas, requiere un análisis preciso que tenga en cuenta las diferentes expectativas de los turistas y la puesta en marcha de políticas, prácticas y gestiones muy articuladas y complejas. Por lo tanto, hay que establecer previamente si la oferta territorial del Bosque tiene que estar relacionada con una tipología de turista o con otra. En otras palabras, cabe preguntarse si elegir o no entre las exigencias del turista *casual* (un visitante no consciente, de escasa sensibilidad ambiental, poco informado, llegado a Pómac justamente por casualidad), del *ocasional* (atraído por las bellezas del paisaje del bosque, por los escenarios, por la flora y los animales endémicos, por el conocimiento de la cultura peruana en términos genéricos y que por lo tanto considera la naturaleza tan sólo una de los aspectos de la visita) o *vacacional* (que demuestra, en cambio, un gran interés por la naturaleza y la cultura). Estas tipologías de turistas están atraídas por un modelo de oferta difundido por los medios de comunicación y por campañas promocionales, y tienen una matriz urbana, con pretensiones de calidad similares a su cotidiano. Por lo tanto, valorizan, de manera creciente, la diversidad y belleza del paisaje de Pómac, el descubrimiento de lugares arqueológicos, la visita de áreas de vegetación, las relaciones con la población local, las prácticas deportivas, etc. Sin olvidarse de los visitantes casuales y ocasionales, es en la categoría de los turistas vacacionales que hay que apostar. En ésta se encuentran los turistas:

- *bien informados*, que conocen analíticamente las características naturales, paisajísticas y antrópicas del área porque se han adecuadamente documentado. Ellos quieres interaccionar con la cultura local y tienen una sensibilidad especial hacia el ambiente circunstante. La falta de confort estandarizados en el área es un valor añadido;
- *especializados*, que conocen en detalle las características físicas y antrópicas del área pero están interesados en conocer y practicar sólo actividades específicas (birdwatching, trekking, excursionismo, etc.);
- *científicos*, que representan un segmento muy reducido de la demanda turística, no aspiran al hedonismo o al entretenimiento sino a la investigación científica;
- *ecológicos*, empujados por valores éticos, están dispuestos a dar su contribución para la rehabilitación de zonas deterioradas. Para los *ecoturistas*, la colaboración con la población local en defensa de los valores ambientales y culturales es muy importante;
- *de aventura*, ansiosos por practicar *hard e soft adventure* en un ambiente natural y cultural tan estimulante como el de Pómac.

Por lo tanto, los instrumentos de planificación y gestión turística en el área protegida resultan ser, en el medio-largo plazo, importantes e ineludible, ellos presuponen intervenciones muy calibradas, en función de la fruición y de los usuarios. Esto implica un trabajo constante y al mismo tiempo dinámico sobre la realidad territorial de Pómac y su narración. En el marco teórico arriba mencionado, los lugares más significativos en el Bosque y en las áreas limítrofes, "lo que tiene que ser visitado" (ambiente natural, paisaje, arquitectura, arqueología, tradición agrícola, etc.) se vuelven los *puntos estratégicos* desde los cuales empezar para implementar las formas postmodernas del turismo sostenible y responsable, sobre los cuales trabajar para aumentar la concurrencia de los visitantes:

- el *Centro de Interpretación*, donde se pueden encontrar las informaciones necesarias para la visita y guías turísticas preparadas y disponibles, donde se puede poner en marcha la venta de los productos locales derivados del algarrobo, de las abejas y de las otras culturas hortofrutícolas de las poblaciones campesinas instaladas en la zona de amortiguamiento;
- el *Árbol Milenario*, un algarrobo plurisecular con su aurea de magia que viene de las leyendas y creencias radicadas en la cultura local. En el sitio donde se halla se desarrollan las más importantes actividades relacionadas con la Fiesta de las Cruces, que se celebra el 3 de mayo de cada año;

- el *Mirador Las Salinas*, desde donde se puede apreciar el paisaje natural interrumpido por las antiguas huacas que doblan la punta de la vegetación circunstante;
- la *Casa Apícola Karl Weiss*, del nombre del primer individuo que valorizó la producción apícola en el área;
- las *Huacas Lucía y Chólope*, que atestiguan la presencia de un complejo religioso del llamado Periodo Formativo (1500-500 a.C.);
- las *Huacas Las Ventanas, El Oro y La Merced*, del periodo Horizonte Medio (800-1050 d.C.) con sus símbolos, señas, valores, objetos y decoros.

La concentración de los flujos turísticos en dichos lugares puede amenazar la integridad ambiental, sin embargo, al mismo tiempo puede facilitar su gestión y su control.

Asimismo, muy importantes resultan ser los recorridos, que conectan los varios puntos y muy a menudo permiten identificar el espacio del Bosque con un tema (la flora, la fauna, el turismo de aves, el circuito arqueológico). Además, la correcta individualización de dichos recorridos permite realizar momentos de educación ambiental, practicar formas de sostenibilidad y responsabilidad adecuadas a las distintas categorías de visitantes (turismo escolar, turistas ocasionales, ecoturistas).

El correcto desarrollo del turismo es impulsado también por la promoción de los llamados *escenarios* que exaltan la contemplación de la naturaleza, la singularidad patrimonial, artística y arqueológica, el contacto con las poblaciones locales y sus tradiciones con el viaje interior, con la satisfacción de la propia curiosidad y de las expectativas privadas. Esto puede explicarse sin entrar necesariamente en el área protegida real y verdadera. La predisposición de áreas pre-parque o pre-reserva se enmarcan en esta lógica. Por lo tanto, la zona de amortiguamiento alrededor de Pómac, con sus grandes potencialidades, puede llevar a la reintroducción o revitalización de los elementos de la tradición (el algodón nativo) e incentivar el consumo de elementos tangibles (la artesanía local en sus diferentes formas; los productos del territorio como el loche, la miel y la algarrobina; la gastronomía).

Al fin de implementar formas de turismo sostenible y responsable, hay que poner particular atención, en el largo plazo, en los llamados *elementos invisibles del territorio*, es decir los símbolos, los mitos o leyendas, imperceptibles a la vista del turista pero capaces de crear sugestiones (6). Dichos elementos invisibles pueden (en el caso de que estén atentamente proyectados y construidos, con tenacidad y de

6) Un ejemplo significativo es el de Machu Picchu, sitio mundial protegido por la UNESCO y también lugar expuesto a números considerables de visitantes que cada día ponen en riesgo los elementos



manera progresiva, en previsión de una inversión de largo plazo) vehicular flujos significativos de turistas con innegables efectos positivos en las áreas protegidas implicadas. Símbolos, los mitos y las leyendas relativas al pasado precolombino o a la época colonial de Pómac, redescubiertos y valorizados con destreza y sabiduría podría resultar muy útiles y prometedores. Asimismo, la cooperación inter-institucional, la responsabilización y la implicación de poderes locales y la *governance* desde abajo, constituyen una exigencia fundamental.

Finalmente, el concepto de *red* cobra su importancia en el contexto turístico que venimos analizando. El turista moderno, hoy en día tiene la posibilidad de visitar las áreas más protegidas durante el mismo viaje. Entonces, ¿por qué no activar una red de áreas protegidas capaces de ofrecer diferentes recursos ambientales, paisajísticos y culturales que seguramente se revelarían más atractivas que el parque por sí solo? Hace tiempo, la red podía ser activada tan sólo en el contexto del turismo urbano y cultural, en el que ha logrado formas consolidadas y bien estructuradas. Sin embargo, en las últimas décadas, la puesta en red de áreas protegidas se ha difundido y las prácticas turísticas encaminadas o experimentadas en América, África austral y Australia (por ejemplo a través de los circuitos ecoturísticos, faunísticos o los safari fotográficos) atestiguan el éxito de este patrón también en ámbitos extra-urbanos, rurales y naturales.

Todo el departamento administrativo de Lambayeque alberga excelencias arqueológicas y naturales (pensamos en los museos MNS y MTRS, en los sitios arquitectónicos de Túcume y Pampa Grande, en el Área de Conservación Privada de Chaparrí) conectadas entre ellas a través de una interesante red turística (AA. VV., 2005). Además, podríamos perfilar, en una escala geográfica superior, una red de áreas protegidas de la Costa Norte de Perú, localizadas en las provincias de Lambayeque, Piura y Tumbes, que podría valorizar e integrar las ofertas patrimoniales del Santuario Histórico Bosque de Pómac con las del Refugio de Vida Silvestre Laquipampa, del Coto de Caza El Angolo, del Parque Nacional Cerros de Amotape, de la Reserva Nacional Tumbes, del Santuario Nacional Los Manglares de Tumbes y de las cercanas Islas Lobos de Tierras y Lobos de Afuera. Asimismo, las Áreas de la Sierra Norte podrían constituir, debido a su cercanía geográfica, una componente de la red con el Santuario Nacional Tabaconas Namballe, el Parque Nacional Cutervo, el Bosque de Protección Pagaibamba y la Zona Reservada de Chancaybaños (Cajamarca).

El crecimiento del turismo, en conclusión, puede conformar una parte sustancial del sistema socio-económico local de Pómac y nacional de Perú, con tal de que de limiten los inevitables procesos de alteración en el espacio y en el tiempo.

materiales de su patrimonio. En este caso, debido a razones económicas, el aspecto del provecho rápido prevalece respecto al de la protección a largo plazo.



CRITICIDADES Y EVALUACIONES

A la luz del contexto socio-territorial y de los puntos analizados, queda claro que la valorización territorial y el impulso para el desarrollo local del Santuario Histórico Bosque de Pómac tendría que resultar de un proceso de concertación, abierto a una pluralidad de sujetos institucionales y a distintos portadores de intereses, que no puede prescindir de significativas y crecientes interacciones, no exentas de conflictividades, que se ocasionan entre el área protegida y el contexto territorial. El Bosque de Pómac, de hecho, es una realidad de gestión de la protección insertadas en un territorio caracterizado por una fuerte densidad antrópica y por un exuberante mosaico de valores naturales e histórico-culturales. Lo que se impone inevitablemente es la búsqueda en un equilibrio que conjugue tutela territorial y necesidad de dar respuestas de planificación y gestión a las presiones sociales y económicas externas, muy fuertes en una región en la que desocupación, pobreza y atraso se ciernen cotidianamente.

El proyecto PROPOMAC, teniendo en cuenta el contexto ambiental, cultural y territorial, trata de poner en marcha políticas de valorización del área natural y arqueológica del Bosque de Pómac para perfilar, concretamente a través de los trabajos de los investigadores de la *Università degli Studi di Milano*, un panorama actualizado de las criticidades relativas al patrimonio ecológico e histórico, al sistema económico y social. Todo esto implica también la individualización de recorridos, políticas, estrategias e instrumentos útiles para superar dichas criticidades.

Una primera criticidad es justamente la necesidad de conjugar el mantenimiento y la conservación de las presencias biológicas y culturales de particular relieve del Santuario Histórico Bosque de Pómac (vegetación, fauna de los ambientes secos tropicales, bosque de algarrobo, huacas precolombinas, unicidades y homogeneidades del paisaje) con la realidad circunstante. El esfuerzo se une a la necesidad de estar dotados de instrumentos de co-gestión territorial capaces de conjugar el diálogo con la población local y la investigación de los correctos equilibrios ecológicos. De esta mediación toma impulso el proyecto de conservación y valorización para Pómac, que sin duda necesita un gran compromiso, a nivel de técnica y ciencia, y requiere mayores inversiones tanto estratégicas como económicas.

Además, consideramos que la falta de una red eficazmente determinada y estructurada de oferta del patrimonio ambiental y cultural con las otras áreas protegidas representa un segundo momento de criticidad, que tendría que solucionarse. Sin embargo, al poner en marcha este proceso, se evidencia una ulterior debilidad, una tercera criticidad, representada por la difícil accesibilidad del sitio. Actualmente, es posible acceder al área a través de dos rutas. Un primer acceso es el que sale de Chiclayo, atraviesa buena parte de la provincia de Ferreñafe y el distrito de Pítipo, hasta llegar al sector denominado "La Curva". Desde este punto se alcanza el Centro de Interpretación del Santuario. En cambio, el segundo acceso, que también sale de Chiclayo, sigue una parte de la Carretera Panamericana hasta Íllimo, para luego dejar la carretera principal y entrar en el Santuario por el puesto de control de Íllimo. En época de lluvias, aproximadamente entre enero y marzo, se aconseja visitar el área protegida utilizando la entrada de Pómac III, que se alcanza por la bifurcación que se halla a lo largo de la Carretera Panamericana, a la altura del Puente Machuca. Dichos accesos requieren pues un recorrido de unos 40-50 km, y salen de las únicas localidades que albergan las estructuras receptivas y para-receptivas de la región (Chiclayo, Lambayeque o Ferreñafe), a lo largo de carreteras asfaltadas sólo en parte y transitables todo el año, con tiempos de circulación bastante largos (40-60 minutos).

Las indicaciones para acceder al área o para señalar los elementos del patrimonio natural y cultural son carentes e insuficientes para poder garantizar una correcta accesibilidad y fruición turística. Por este motivo, de momento, los visitantes extranjeros pueden aprovechar del área protegida del SHBP casi siempre acudiendo al uso de taxi o medios privados, o bien, de manera menos cómoda y discontinuo, con trasportes públicos y colectivos. Claro está que la mejora global de la red viaria, de la accesibilidad del área y de un sistema regular de transportes, que de momento no existe, favorecerían una fruición turística racional de los sitios, y tendrían un efecto positivo en la comunidad local.

Por último, una cuarta problematicidad está relaciona con la comunicación turística del área geográfica implicada, en sus componentes territoriales, sociales y culturales. De hecho, la promoción y el marketing territorial por parte de las poblaciones residentes (agricultores, ganaderos, etc.) y de las que utilizan el territorio de distintas maneras, los turistas, resultan ser cada vez más importantes para la eficiencia del Santuario y para la eficacia de la protección y valorización de los valores ambientales, paisajísticos y culturales.

Desde la correcta evaluación y valorización del ingente patrimonio ambiental, de las peculiares herencias históricas, de las potencialidades turísticas y de la resolución de las criticidades del presente, consideramos que habría que empezar por el proyecto PROPOMAC, para planear un desarrollo local capaz de proporcionar direcciones útiles y ayudas para el futuro. De hecho, estamos convencidos de la necesidad de que en el área protegida se cree una tradición de la gestión y una consolidada modalidad organizativa, equipada con adecuadas estructuras y con la presencia de agentes-operadores de perfil profesional adecuado. De este modo se podrían enfrentar también los cambios climáticos, causados por calentamiento global, y los fenómenos conocidos como El Niño y La Niña, que pueden afectar gravemente el precioso ecosistema del Bosque y su patrimonio arqueológico.

La afluencia de los visitantes del Bosque de Pómac ha triplicado en el último decenio (SERNANP, PROFONAMPE, 2010), entonces este dato indica una tendencia que debería estar soportada con el fin de obtener los mismos resultados

también en el futuro inmediato, conforme criterios de rígida *governance* del territorio que favorezca la gestión participativa y el respeto de los principios de la responsabilidad y sostenibilidad. La población local tiene que ser considerada una aliada al fin de conseguir los objetivos mencionados. Solamente a través de la colaboración con la población local se puede gestionar e impulsar la *conservación activa* de Pómac, dirigida no sólo a la protección ambiental y al restauro arqueológico, sino también a la calificación y valorización del área y de su más amplio contexto geográfico, social y cultural (Serralunga, 2012).



BIBLIOGRAFÍA

a) Textos y artículos

AA.VV.
2005 *Gran Atlas del Perú,* Edición Peisa, Lima

Aimi Antonio, Alva Walter, Perassi Emilia (*eds.*)
2008 *Sipán. Il Tesoro delle Tombe Reali*, Giunti, Firenze

Bencardino Filippo, Prezioso Maria (*eds.*)
2007 *Turismo e Territorio*, Mcgraw-Hill, Milano

Cannas Rita (*ed.*)
2006 *Buone pratiche del turismo sostenibile nelle aree protette*, Edi.Tur., Roma

Dal Borgo Alice Giulia, Gavinelli Dino (*eds.*)
2012 *I valori del paesaggio nelle scienze umane e sociali: approcci, metodi e prospettive*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine

Gambino Roberto, Talamo Daniela, Thomasset Federica (*eds.*),
2008 *Parchi d'Europa. Verso una politica europea per le aree protette*, Ets, Pisa

Gavinelli Dino
2007 "Paesaggi naturali e riconquistati: protezione della natura e valorizzazione turistica in Gran Bretagna", en: De Stasio Clotilde, Palusci Oriana (*eds.*), *The languages of tourism. Turismo e mediazione,* Unicopli, Milano, pp. 173-186
2010 "Natura e cultura per una fruizione turistica sostenibile: l'esempio di alcuni Parchi Nazionali canali", en: Buono Angela, Zito Marina (*eds.*), *Ambiente e società canadesi/Environnement et société Canadiennes/Environment and Canadian societies,* Il Torcoliere-Officine Grafico Editoriali dell'Università degli Studi di Napoli, pp. 219-231
2012 *Teorie e pratiche territoriali nelle aree protette. Alcuni esempi europei e americani tra conservazione e valorizzazione*, Educatt, Milano

Inghilleri Paolo
2003 *La buona vita. Per L'uso creativo degli oggetti nella società dell'abbondanza*, Guerini E Associati, Milano

IUCN
2004 *The Iucn Programme 2005-2008. Many voices, one earth,* IUCN, Bangkok
2008 *The Iucn Programme 2009-2012. Shaping a sustainable future*, IUCN, Barcelona

Nash Roderick
2001 *Wilderness And The American Mind*, Yale University Press, London

Perkins Marsh George
1867 *Man and nature or physical geography as modified by human action*, Charles Scribner, New York

SERNANP, PROFONANPE
2010 *Áreas Naturales Protegidas*, Ministerio del Ambiente, Lima

SERNANP
2011 *Plan Maestro del Santuario Histórico del Bosque de Pomac*, 2011-2016 Lima

Serralunga Anna
2012 “L'unità paesaggistica-culturale del Santuario Histórico del Bosque de Pómac. Conservazione, Identità e Sviluppo Comunitario”, en: Dal Borgo Alice Giulia, Gavinelli Dino (*eds.*), *Il paesaggio nelle scienze umane, approcci, prospettive e casi di studio*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 195- 209

UNESCO
2002 *Biosphere Reserves: Special Places For People*, Paris, Unesco, 2002.

WCED (World Commission On Environment And Development)
1987 *Our common future*, Wced-Oxford University Press, Ginevra-Oxford



b) Páginas web y recursos electrónicos

Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza (APECO)
<www.apeco.org.pe>

Ministerio del Ambiente del Perú
<www.minam.gob.pe>

Perú ecológico, portal ambiental desarrollado por Antonio Brack y Cecilia Mendiola
<www.peruecologico.com.pe>

Portal de áreas protegidas del Perú
<www.areasprotegidasperu.com>

Traducción de Elisa Cairati





CURANDERISMO Y ETNOPSIQUIATRÍA

Paolo Inghilleri
Università degli Studi di Milano
paolo.inghilleri@unimi.it

APROXIMACIONES

En este capítulo se presentarán unas reflexiones acerca del significado profundo de las prácticas de curación tradicional, cuya importancia resulta ser extraordinaria no sólo para la vida de los individuos y de las comunidades, sino también para los investigadores, que encuentran en ellas un elemento fundamental para comprender las relaciones entre la psiquis y la historia cultural de una población.

La literatura sobre la medicina tradicional de la Costa Norte de Perú es muy amplia (AA.VV., 2009), y hablaremos de ella también en este volumen, con enfoque específico en la zona de Ferreñafe. El presente artículo propone, por lo tanto, unas reflexiones y unas definiciones generales para subrayar la enorme importancia que el curanderismo y la brujería detienen en la cultura Muchik y para analizar como éstas sobrevivan y sigan practicándose en la actualidad.

LAS DEFINICIONES DE SALUD Y ENFERMEDAD

Las definiciones de salud y enfermedad suponen una toma de postura inicial: a qué nivel de análisis nos ponemos, o, en otras palabras, cuál es el objeto del estar bien o estar mal? Estamos hablando tan sólo del cuerpo o del cuerpo y de la mente, o del conjunto de nuestro estar en el mundo con todas sus implicaciones relacionales, sociales, económicas y espirituales? Desde luego, queda evidente que esto depende de la cultura de origen. Las definiciones de salud y enfermedad varían de población a población, escondiendo y encerrando la entera visión del mundo de una cultura específica. Esta visión relativista y abierta se mantiene incluso para la cultura occidental. Desde hace tiempo, gracias al desarrollo de la antropología médica, la interpretación de la enfermedad se ha ampliado de la dimensión meramente biológica hacia una connotación fenomenológica de los estados de la enfermedad, a través de la introducción de los conceptos de *disease* e *illness* (Kleinman, Eisenberg, Good, 1978; Kleinman, 1980). El concepto de *disease*, según la interpretación de Kleiman, indica la definición y el sistema de conocimientos relacionados con la enfermedad a partir de un modelo orgánico del funcionamiento individual. Se trata de una visión “objetiva” basada en la determinación de la anormalidad en la estructura e/o en la función de los

sistemas de órganos, que a su vez define la perspectiva del médico. El estado de *disease* se presenta como proceso observable y evaluable a través del método científico, en condiciones empíricas controladas.

El concepto de *illness* representa, en cambio, la interpretación subjetiva de la experiencia de enfermedad por parte del paciente y de su red social. Se trata de la dimensión personal del sufrimiento con toda la carga de ansiedad, opresión y esperanza relacionadas con ello.

Por lo tanto, la enfermedad y los relativos sistemas de curación representan fenómenos complejos, y esto está subrayado por un tercer elemento, es decir el aspecto social y cultural, expresado con el concepto de *sickness* (Frankenberg, 1980; Young, 1982). La enfermedad puede ser entendida y gestionada en la dimensión del conocimiento médico y de la subjetividad del paciente, sin embargo estas experiencias adquieren una forma definida a través de un proceso social por el cual actitudes y señales corpóreos se transforman en síntomas, es decir en elementos socialmente reconocibles, cargados de significados específicos para la cultura en la que la sintomatología se manifiesta: *sickness*, entonces, es un proceso para la socialización de la patología - *disease* - y de la experiencia de la enfermedad - *illness* - (Young, 1982).

Por lo tanto, las prácticas de curación también tienen una connotación ideológica, en el momento en que se vuelven creadores de relaciones sociales y de poder entre distintos sujetos y el mundo al que pertenecen: el que cura, el que padece una enfermedad, las personas sanas y la cultura. Se trata de una visión básicamente bio-psico-social que hace referencia, incluso en la medicina occidental, a una interpretación de los sistemas de curación de las sociedades tradicionales, y, en este caso, también de la sociedad peruana y Muchik del SHBP. La característica fundamental es una visión compleja y holística: los funcionamientos y los procesos del cuerpo, de la mente, del mundo religioso y espiritual, del trabajo, de las relaciones sociales, de la economía, de la naturaleza y de todo los seres que forman parte de un único conjunto y de un sistema equilibrado, compuesto por elementos en relaciones recíprocas. Este sistema puede padecer una crisis en uno de sus aspectos (por ejemplo el cuerpo o la paz social) y esto puede afectar uno o varios de los otros elementos: las relaciones sociales, la producción agrícola, el éxito económico de la familia, etc. Los específicos aparatos de curación pueden, a través de los más variados procesos relacionados a nivel cultural, recomponer el equilibrio quebrado: de ahí entonces los chamanes, hombres y mujeres-medicina, sanadores, médicos, psicoterapeutas, etc. Cada cultura dispone, en otras palabras, de sofisticados sistemas científicos de diagnóstico, interpretación y curación de la patología. Ellos son muy distintos entre sí en las distintas poblaciones, pero todos representan conocimientos muy complejos, comprobados a lo largo del tiempo a través del éxito respecto a sus finalidades, reconocidos como eficaces, dotados de gran sentido por la comunidad, y considerados



como expertos que hayan efectuado un largo y difícil proceso de aprendizaje para llegar a manejarlos. Entonces, en este sentido, podemos hablar de una verdadera y auténtica ciencia de la curación (Nathan, Stengers, 1995). En general, en las sociedades tradicionales, estos sistemas de curación hacen referencia a una realidad que puede definirse a partir de los "universos múltiples", en los que la realidad física y la lógica aristotélica o de tipo lineal se acercan a otras lógicas y mecanismos relacionados con fuerzas naturales o con el mundo religioso y mágico.

LA GARANTÍA DE EXISTIR COMO INDIVIDUOS Y COMO COMUNIDAD

Es interesante subrayar como esta visión pueda garantizar, tanto desde el punto de vista psíquico, como desde una perspectiva social, una gran firmeza psicológica y física, una certidumbre de existir como individuos y de estar protegidos por la propia comunidad y por la propia cultura, que justamente tiene la posibilidad de curar, de amparar de las fuerzas malignas o de los peligros externos. Nos acercamos claramente a los asuntos destacados por la así llamada "psicología cultural" (Inghilleri, 2009). El garante, en general, es una persona o una institución que es responsable de alguien por algo, en lugar de quien esté directamente implicado en la situación. En términos psicológicos y sociales: existen pues unos garantes psíquicos (Kaës, Faimberg, Enriquez, Baranes, 1996). Ejemplos de garantes psíquicos son los mitos, las creencias compartidas, los ideales comunes, las interdicciones fundamentales de una sociedad, los valores de una comunidad, las alianzas inconscientes intersubjetivas, es decir todos los elementos relacionados con la cultura y la sociedad. Los garantes psíquicos propician la realización de los procesos psíquicos individuales asegurando, a través de la familia, de los grupos, de las instituciones, una continuidad de la realidad psíquica compartida que otorga sentido e identidad a la persona, y le facilita ayuda en caso de dificultades de carácter psicológico o material. En otras palabras, ya no es posible pensar en la mente tan sólo en términos de psicología individual: los fundamentos de los procesos psíquicos, más bien, están representados por las relaciones inconscientes entre el individuo, su familia y su cultura. Así pues, cada persona nace en el mundo también con la tarea de asegurar la continuidad de su raíz y de la cultura.

Los garantes psíquicos, por otro lado, envuelven y se basan en elementos culturales, sociales, políticos y religiosos (la iglesia, el campo, la fábrica, la escuela, etc.) que tienen características concretas y que están presentes en la realidad cotidiana, es decir en la vida diaria de las personas. Estos elementos son unos "garantes sociales": su buen funcionamiento permite la activación de los garantes psíquicos y, por ende, posibilitan un desarrollo adecuado del Yo y de la cultura. Al contrario, si la familia, la comunidad, las instituciones sociales y culturales entran en crisis, como es el caso de los cambios demasiado rápidos, de crisis económica, de conflictos y guerras, puede ocasionarse un aumento del trastorno y de la enfermedad, justamente por la falta de la

función de los distintos garantes. En estos casos, se produce una ruptura de la relación entre el Yo y su cultura, y la descompensación del mencionado equilibrio bio-psico-social. En este modo nace el trastorno, la enfermedad, que no resulta ser solamente del cuerpo o de la mente, sino que es también social y espiritual, y afecta no sólo el individuo, sino toda la comunidad, el entorno natural, el territorio. Por lo tanto, podemos hablar de trastorno étnico.

EL TRASTORNO ÉTNICO

El sujeto que desarrolla un trastorno étnico sufre profundamente a causa de conflictos que se originan y se explican a partir de las dinámicas de un específico contexto cultural. Se trata de un intenso sufrimiento psicológico que amenaza la existencia del sentido del Yo, padecimiento que encuentra su origen última en los procesos que se desarrollan en una determinada configuración cultural. En este sentido, el trastorno es "étnico", ya que es una expresión (de defensa) de una dinámica peculiar perteneciente a un específico contexto cultural.

Podemos citar como ejemplo el trastorno étnico de la "posesión" (estado alterado de conciencia y actitudes relacionadas): ésta es la manifestación de una imposibilidad de conformarse con un papel así como se requiere a nivel social en un grupo específico, en el que están vigentes vínculos precisos y obligaciones a ser (de una determinada manera) y a portarse de consecuencia. La posesión se refiere a la "toma" de un ser humano (por lo general de género femenino) por parte de entidades externas, sobrenaturales, más poderosas del sujeto mismo (Boddy, 1994; Halperin, 1996). Su característica principal es el estado de trance: una alteración temporánea del estado de conciencia, impulsada por la presencia, en el mismo cuerpo, de entidades ajenas, de carácter sobrenatural. La posesión es la expresión ritual de una especifica configuración de las dimensiones que se originan entre el sujeto que la padece y las fuerzas sociales, reales y simbólicas que lo rodean.

Es interesante destacar que la irrupción de un espíritu o una entidad invisible en la vida y en el cuerpo de la persona puede representar inicialmente una disfunción, sin embargo en el momento en que este proceso es adecuadamente gestionado (por el sanador o la comunidad), este estado puede ofrecer bienestar o específicas capacidades a la persona que lo padece (Boddy, 1992). Fijémonos, por ejemplo, en una mujer que, por varias razones, no consiga adherir a las instituciones comportamentales y normativas impuestas por el grupo de origen. Para ella, ya no será posible experimentar, en su papel cotidiano de mujer y madre, una buena experiencia del Yo, experiencia significativa para el bienestar y el desarrollo de la identidad y la integración en la sociedad. Esta mujer, entonces, será "poseída" por fuerzas ajenas e invisibles: la posesión representa, en este caso, una terapia cultural por la que el estado de dificultad experimentado puede expresarse, volverse comunicable y comprensible



tanto por la mujer misma como por los otros componentes del grupo. La experiencia de posesión es una manera para proponer una nueva imagen de sí en la sociedad. A través de las prácticas de sanación y curación desarrolladas por medio de los rituales que se centran en la posesión, la mujer logrará superar las tradicionales categorías de pensamiento para redefinirlas en una nueva forma, así pues se irán construyendo nuevos vínculos lógicos y de significado, cargados de un sentido nuevo.

Por lo tanto, el trastorno étnico nace y se caracteriza en una cultura específica, así como los mecanismos de curación que cada etnia ha desarrollado en su interior, a través de sofisticados sistemas de prácticas.

LA CURACIÓN

No obstante la inmensa variedad de los sistemas terapéuticos de las distintas culturas podemos definir una serie de características constantes (Inghilleri, 2009):

- la curación se desarrolla a través de una "relación" dedicada, que requiere responsabilidad y atención hacia el otro en su complejidad;
- en esta misma relación se eligen unos específicos "instrumentos", adecuados para la condición de enfermedad y desorden;
- el desarrollo de la relación y la aplicación de los instrumentos se desarrolla de manera coherente con una visión o "teoría del funcionamiento" del cuerpo y del alma del sujeto, relacionada con la cultura;
- la relación de curación implica una "disparidad de poder" entre los sujetos involucrados.

Por lo tanto la curación, así como acabamos de describirla, lejos de ser inherente a la mera dimensión natural y de funcionamiento biológico del cuerpo, requiere la producción, en las sociedades humanas, de específicas técnicas de indagación e intervención, basadas en determinadas concepciones del ser humano y de su funcionamiento en términos de bienestar y malestar. Además, cada grupo atribuye papeles y vínculos específicos a los distintos actores implicados en dicho proceso.

Csordas e Kleinman (1996) definen el proceso terapéutico como una construcción compleja de significado, en la que están involucrados el que padece la enfermedad, el que la cura, y los sistemas culturales en los que se insertan, y que presenta distintas fases.

El proceso terapéutico es, antes que nada, un momento de "desvelamiento" y "diagnóstico". A través de la relación enfermo/sanador se llega a definir la condición de sufrimiento de manera compartida: así pues, esta condición adquiere una forma gracias a la que ella puede ser entendida y pensada; se trata de un diagnóstico

construido en términos relacionales (el paciente y el terapeuta) y culturales, que también encierra, por el paciente, una función ordenadora de un descubrimiento del Yo.

A esta altura se produce una "secuencia experiencial de estados mentales", que se puede desarrollar según los contextos simbólicos y culturales, prevalentemente en términos de una elaboración intra-psíquica individual o bien en acciones y relaciones con las personas, las cosas, la naturaleza, es decir en términos inter-subjetivos y comunitarios.

Sin embargo, el proceso terapéutico se configura también como una "secuencia de decisiones" que llevan a un "tratamiento". La esfera de acción se amplía más allá de las figuras del paciente y del terapeuta, hacia extenderse a toda la red de actores que, por alguna razón, entran en el proceso decisional. Dicha connotación inserta el proceso terapéutico, y su responsabilidad, en un mecanismo social amplio, que involucra las redes de las que el sujeto "enfermo" forma parte, trasformando su experiencia de enfermedad de una circunstancia "natural" e individual a un evento biográfico y social.

En los últimos años, para la ciencia médica occidental esta aproximación conceptual y terapéutica encontró su lugar preferencial en la trayectoria médica de la etno-psiquiatría (Coppo, 1994) o psiquiatría transcultural (Terranova Cecchini, 1985). Según dicha disciplina, la salud psíquica no se refiere tan sólo al mundo interior individual, sino al entero sistema en el que el individuo está involucrado: mente, cuerpo, naturaleza, objetos materiales, familia, comunidad de origen con su historia, sus leyes, religión y espiritualidad.

La palabra etno-psiquiatría se compone, como es notorio, de tres palabras griegas: *Etnòs* significa estirpe, familia, territorio, e implica una dimensión local; *Psyché* indica el soplo vital, el espíritu; *Iatréia* es el arte de cuidar. La medicina occidental y gran parte de la psiquiatría actual son disciplinas que cuidan tan sólo del cuerpo físico y que tienden a definir reglas generales y universales para el diagnóstico y la curación. Para la etno-psiquiatría, en cambio, la enfermedad y su origen están siempre relacionadas tanto con la mente, como con el cuerpo y la sociedad: es imprescindible buscar las causas específicas del trastorno y las terapias adecuadas con respecto al contexto, al ambiente y al territorio.

La etno-psiquiatría conecta la enfermedad y las prácticas de curación con la cultura de los pacientes y de sus familias y su visión del mundo. La cultura, el ambiente natural, el territorio, la historia, la religión representan los garantes externos del individuo y, al mismo tiempo, también los garantes intra-psíquicos, cuya presencia otorga significado a la existencia, cuya ruptura origina patología y en cuyo interior es posible encontrar remedios terapéuticos.

La etno-psiquiatría se coloca pues al lado de las prácticas de curación tradicional y sigue, y respeta, la concepción propia de las sociedades precolombinas y de las comunidades tradicionales actuales, como la comunidad Muchik, cuya cosmovisión encierra una continuidad entre el mundo visible (seres humanos, animales, plantas, lugares de la naturaleza) y el mundo invisible (espíritus, ánimas de los ancestros, fuerzas reguladoras). En estas culturas está presente una visión compleja y holística de la realidad: la necesidad de su regulación y los remedios a su des-regulación (el malestar, la enfermedad) conlleva la presencia de variados y sofisticados sistemas de acción sobre el mundo, como por ejemplo la brujería, y de curación, como por ejemplo el curanderismo.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.
2009 *Medicina tradicional. Conocimiento milenario*, Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Universidad de Trujillo, Trujillo

Boddy Janice
1992 "Comment on the Proposed DSM-IV Criteria for Trance and Possession Disorder", *Transcultural Psychiatry Research Review*, 29, pp. 330-332
1994 "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", *American Review of Anthropology*, 23, pp. 407-434

Coppo Piero
1994 *Guaritori di follia*, Bollati Boringhieri, Torino

Csordas Thomas J., Kleinman Arthur
1996 "The Therapeutic Process", en: Sargent, Carolyn F., Johnson Thomas M., (*eds.*), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*. Greenwood Press, New York

Frankenberg Ronald
1980 "Medical anthropology and development: a theoretical perspective", *Social Science and Medicine*, vol. 14 b, pp. 197-207

Halperin Daniel
1996 "Trance and Possession: Are They the Same?", *Transcultural Psychiatric Research Review*, 33, pp. 33-41.

Inghilleri Paolo
2009 *Psicologia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano

Kaës René, Faimberg Haydee, Enríquez Micheline, Baranes Jean-José
1996 *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Amorrortu, Buenos Aires



Kleinman Arthur
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, University of California Press, Berkley
Kleinman Arthur
1978 "Culture, illness and care. Clinical lessons from anthropologic and cross-cultural research", *Annals of Internal Medicine*, 88, pp. 251-258

Nathan Tobie, Stengers Isabelle
1995 *Médecins et sorciers*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris

Terranova Cecchini Rosalba
1985 "Psichiatria Transculturale", *Enc. Med. It.,* vol. IV, pp. 481-85, Uses, Firenze

Young Allan
1982 "The Anthropologies of Illness and Sickness", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, 257-285

Traducción de Elisa Cairati





COLISIONES Y CONFLUENCIAS CULTURALES: UN ENCUENTRO CON LOS CURANDEROS DE LAMBAYEQUE

Elisa Cairati
Università degli Studi di Milano
elisa.cairati@unimi.it

APROXIMACIONES CULTURALES E IMAGINARIO MÍTICO NORTEÑO

El departamento de Lambayeque se caracteriza por la riqueza de elementos que conviven en sus tierras: la arqueología, la biodiversidad natural, los cultivos antiguos y también el dinámico sincretismo mítico y religioso de orígenes lejanos que forma parte del conjunto de la tradición y del folclore norteño. Aunque la religión oficial es el catolicismo, paralelamente existe una religión popular radicada en la cultura ancestral originaria del Norte del Perú, cuyos rasgos siguen caracterizando al individuo norteño, también en la época de la globalización. Es más, el sistema mítico-religioso de creencias y prácticas ancestrales de origen prehispánico retoma vigor en la actualidad, ya que se propone como modelo de identidad fuerte y estable frente a las fronteras fluidas de la modernidad, a la occidentalización y a la homogeneización cultural. Por lo tanto, en un panorama de debilidad económica que caracteriza la región -debido a su clima árido y a su lejanía de los centros urbanos más industrializados- la cultura se vuelve recurso primario para interpretar la realidad y solucionar los problemas cotidianos. Es un proceso de apropiación de "capital cultural" (Bourdieu, 1990) que responde a las instancias tanto de identificación como de desarrollo humano y bienestar y que se concretiza en el uso sincrético de recursos de carácter cultural para la salud (García Canclini, 2001: 22-23).

El imaginario mítico-religioso norteño se nutre de figuras y personajes sobrenaturales de origen diferente. Por las tierras lambayecanas andan santos cristianos, Vírgenes, Cristos y también Diablos, desembarcados en el Perú junto con los primeros conquistadores, y que con el tiempo se acostumbraron a la iconografía norteña, adoptando características autóctonas. Santos y Demonios que nunca olvidan dejar cruces, señas y altares, que hasta hoy en día siguen siendo venerados en cada pueblo con una extraordinaria participación y entusiasmo. Y del imaginario mítico forman parte también los espíritus tutelares, que se manifiestan en forma de elementos cósmicos naturales, como cerros, huacas y lagunas, o incluso de todos seres vivos, como duendes y demonios. Rocca Torres define esta hibridación entre "el panteón cristiano y los dioses tutelares yungas y andinos norteños" como "sincretismo

religioso hispano-yunga" (1995: 40), refiriéndose por un lado a los artefactos culturales llevados por los españoles en la conquista, caracterizados por una concepción de credo católico, y por otro lado a las creencias tradicionales del área cultural yunga (1). Los personajes míticos sincréticos, unos de carácter pan-andino y otros típicamente regionales, se configuran, se representan y se celebran de manera diferente de acuerdo con el mayor o menor grado de urbanización del área, privilegiando los contextos rurales (Rocca Torres, 1995: 17-18) y creando un amplio patrimonio folklórico peculiar y heterogéneo.

Dentro de este espacio de creación y significación cultural destaca la figura de un personaje cuya presencia ha sido documentada desde la época precolombina, heredero de una tradición cultural mítica, intermediario entre el mundo ancestral y de los espíritus y la humanidad: el chamán. Ser fundamental de la vida cotidiana de las culturas Mochica, Chimú y luego Inca, el chamán, o curandero, estaba al servicio de los señores locales y tenía una función divinatoria y a la vez terapéutica (Capuñay Campos, 2004a: 384). Con la conquista española la figura del chamán sufrió una gran persecución, y especialmente en las tierras norteñas se registraron numerosos procesos contra indígenas, tanto hombres como mujeres, acusados de prácticas de hechicería y brujería (Rocca Torres, 1996: 27-28). Luis Millones, en sus estudios acerca de la *Crónica de los Agustinos en Huamachuco*, asegura que los chamanes norteños fueron perseguidos brutalmente por conflictos de interés interreligioso en el ámbito de la salvación y redención de las almas, con una estigmatización del otro como diferente y, por ende, necesariamente afiliado al Mal: "Hemos dicho que desde el inicio de la Conquista, el clero católico estableció que sus enemigos naturales eran los sacerdotes indígenas a quienes conferían el poco caritativo epíteto de servidores del demonio" (1992: 157). Por lo tanto por muchos años los curanderos permanecieron en la clandestinidad aunque las persecuciones no lograron eliminar las prácticas religiosas populares, al contrario, ellas se hibridaron fundiéndose a los rasgos culturales y creencias pertenecientes a la religión cristiana, para finalmente llegar hasta el día de hoy. Actualmente este sacerdote tradicional, supérstite de la ingente superposición cultural de la conquista, sigue siendo el intérprete de los espíritus de las fuerzas y de las entidades ancestrales, y es el símbolo emblemático del sincretismo religioso peruano: si bien permanezca vinculado a las creencias tradicionales y a los ídolos prehispánicos, el curandero conoce, santifica e invoca el panteón de divinidades cristianas, rezando oraciones católicas. El carácter de esta figura es pan-andino, sin embargo en el Norte del Perú adquiere rasgos peculiares que contribuyen a construir una tipificación cultural y antropológica de la región. El fenómeno es tan importante que en 1991 en el marco del FEXTICUM -Feria de

1) La palabra "yunga" encierra una polivalencia de referencias: "Yunga" es la selva que corre por el Perú, atraviesa Bolivia para llegar hasta en Norte de Argentina, zona húmeda y tropical de transición entre los Andes y Amazonía, pero también se denomina "yunga" la lengua mochica, de la que ya se extinguieron los últimos hablantes, y por extensión, todo el entorno cultural característico de las zonas culturales



Exposiciones Típico Culturales de Monsefú- se celebró el primer Congreso de Curanderismo y Medicina Folklórica, albergado por Mosefú, la Ciudad de las Flores. El evento se repitió también en 1995. Al primer encuentro presenciaron los curanderos de varias regiones del Perú, entre ellos Don Panchito Guarnizo y Don Santos Vera, maestros estimados y temidos, que junto con las demás delegaciones de curanderos dieron vida a la Asociación Nacional de Curanderos del Perú (Capuñay Campos, 2004a: 389-391). De todas formas el curanderismo, aun siendo aceptado y reconocido por la mayor parte de la población, permanece alejado de la masificación globalizada de la cultura y, como veremos en adelante, se mantiene como rasgo típico etnográfico regional.

Lambayeque es tierra de chamanes, hombres de gran sabiduría y conocimientos ancestrales, poderosos e indispensables en la vida de las comunidades norteñas, conocidos como "maestros curanderos", o también como "brujos", aunque esta expresión conlleve una acepción negativa, referida a chamanes maleros. Los curanderos, que no van en busca de "clientes" sino que siempre son buscados por los que necesitan sus artes, restablecen el equilibrio y la armonía entre las fuerzas naturales y el hombre, limpian las fuerzas negativas de las maldades de las que son responsables otros hombres o espíritus dañinos, utilizan sus artes para la salud y la curación del individuo. El curanderismo se configura pues como una forma de medicina autóctona tradicional, definida por Capuñay Campos "medicina folklórica" (2004a: 389), en la cual hay varias escuelas y especializaciones, estilos y prácticas, de acuerdo con la fragmentación social y cultural y con las zonas geográficas. En la misma región de Lambayeque existe pues una gran variedad de ecosistemas, por lo tanto los curanderos utilizan yerbas y plantas medicinales distintas, así como gemas y piedras procedentes de lugares sagrados y mágicos diferentes.

Rocca Torres proporciona una primera clasificación de los curanderos norteños basada en la función de las artes empleadas: por un lado tenemos los "Brujos blancos", es decir los curanderos propiamente dichos, que luchan contra "el daño", es decir toda enfermedad, maldad y energía negativa acumulada en el individuo, y por otro lado tenemos los "Brujos negros", también conocidos como "maleros", los expertos de maleficios, demonios y espíritus negativos (2). Además tenemos "Brujos verdes", también conocidos como "enguayanchadores", expertos de amarres, por ejemplo de amor, y "Brujos rojos", expertos de química, yerbas y alquimia (1995: 43-45). En Lambayeque existen también otras figuras cercanas al chamanismo, pero especializadas en técnicas diferentes, como los "hueseros", que tratan enfermedades y dolores de los huesos, con yerbas y masajes combinados con rituales de oración, y

mochicas en el Norte del Perú.
2) La figura de los "brujos maleros" resulta tener mucho impacto en el imaginario regional, de hecho protagoniza la obra de Carlos Camino Calderón, El Daño, en la que se desarrolla una narrativa regional impregnada de folclore y tradiciones populares.

"yerberos", herbolarios expertos en tratar síntomas y causas con el poder de la naturaleza junto con la intercesión de santos y fuerzas míticas. El antropólogo Polia Meconi, especialista de las zonas rurales andinas, propone en cambio una clasificación basada en los métodos utilizados: por lo tanto él distingue entre "operadores carismáticos", es decir los curanderos que utilizan métodos de diagnóstico y terapia tradicionales -como el sueño, la visión, rezos, invocaciones y rituales típicos- y los operadores "no carismáticos", es decir los que trabajan con yerbas y que también conocen la medicina naturista y la medicina oficial, como los parteros y hueseros (2001: 30-37). En el caso de específico norteño resulta más adecuada la clasificación de Rocca Torres, ya que en muchos casos las metodologías utilizadas por los curanderos son muchas veces mixtas, no distinguen claramente el límite entre "para bien" y "para mal", e incluyen disciplinas y competencias distintas, por lo tanto el curandero se configura, una vez más, como detentor de una sabiduría mítica sincrética al servicio de la comunidad.

Misión del curandero es curar los males de los hombres, sea cual sea su naturaleza, sean ellos físicos o espirituales. Hay que precisar que en esta forma de curación tradicional también la configuración del malestar es diferente con respecto a la tipificación de los disturbios médicos por lo que se acude a la medicina occidental, de hecho el individuo que acude a un curandero no necesariamente se considera "enfermo", con todo el conjunto de carga simbólica que conlleva este término, sino que puede sentir la necesidad de entrar en contacto con las fuerzas espirituales ancestrales para que su estado físico o emotivo, y sus condiciones, también sociales y económicas, mejoren. De hecho las personas que acuden al curandero expresan su malestar con expresiones como "sentirse flojos, cansados", "tener malos aires", "estar con malas energías", "tener mala suerte". Más raro es el caso de que un individuo padezca efectivamente del "daño", identificado como una poderosa maldición formulada por un curandero malero, bajo pedido de un individuo rencoroso. Por lo general, las personas requieren la ayuda del brujo no tanto para que les quite el "daño", ya que muy a menudo se descubre tener "daño" justo durante una sesión de curanderismo, sino más bien para que les "levante las suerte", les "vaya levantando, floreciendo", les "quite maldiciones y malos aires", así uno "se siente mejor". A propósito del "daño" surgen curiosas reflexiones en caso de que la maldición sea detectada, a través de una limpia curandera, en un individuo que no sea natural lambayecano, ni tampoco peruano. Se deduce pues que el "daño" no tiene fronteras, sino más bien se traduce en un síndrome transcultural, perteneciente a la natura humana global, que se configura a nivel local bajo esta precisa denominación. Una vez más se confirma la hipótesis de la cultura implicada como forma diagnóstica y terapéutica. Efectivamente, los que acuden a un curandero manifiestan dolores de cabeza, de estomago, problemas de la piel, los cuales son en gran parte asimilables a disturbios de estrés que se concretizan en hemicránea, psoriasis, ansiedad y problemas a varios aparatos del organismo. Muy a menudo la medicina occidental se concentra en los efectos del malestar, combatiendo las síntomas sin llegar a la causa del problema,



mientras que el tipo de curación tradicional peruana se concentra en el origen del desequilibrio, ofreciendo una terapia socio-cultural. Sin embargo, las investigaciones realizadas confirman que los curanderos reconocen el límite de sus poderes: saben que pueden tratar unas afecciones con yerbas que no afectarán a otros órganos, pero son conscientes de no poder solucionar o evitar situaciones degenerativas graves, las mismas con las que todavía no puede la medicina occidental. Según afirma el antropólogo Polia Meconi: "Por lo que se refiere a su función terapéutica, la intervención del chamán es necesaria sólo para la cura de los síndromes culturales y de aquellas patologías cuyo origen es mágico." (2001: 36) De todas formas, la curación tradicional asegura que la persona afectada por un disturbio no sea estigmatizada, según el paradigma de alejamiento que provoca la radicalización de la enfermedad, sino que se integre en una parábola de inclusión en los rituales étnicos locales.

Asimismo el curandero no se considera -y no es considerado- un "técnico de la curación", sino que ocupa, adentro de la comunidad, el papel del maestro, al que se otorga un nivel jerárquico y un prestigio superior por su poder de disolver enfermedades y situaciones críticas. Generalmente, y los resultados de las investigaciones *in loco* lo confirman, el individuo que se vuelve curandero recibe esta enseñanza de sus padres o abuelos, pero la suya es una vocación verdadera: descubre su don o su habilidad a través de la experiencia, y elige si emprender el largo camino de aprendizaje que le espera. Su vida normalmente es muy ocupada y sacrificada: tiene que cumplir con las entidades espirituales y cuidar de los que acuden a él, de ellos sobretodo recibe mucha energía negativa que el transforma en positiva gracias a sus rituales, pero es un hombre como los demás, con una familia, hijos, y una posición social determinada. Ramón Fernández Julca, prestigioso maestro curandero de Ferreñafe, descubrió su talento a la edad de 5 años, cuando empezó a detectar los disturbios de sus profesores y compañeros de la escuela, animado por sentimiento de solidaridad y compasión hacia los otros. Su padre y el padre de su padre habían sido curanderos de fama reconocida en toda la región. Su aprendizaje empezó en aquel momento y todavía sigue adelante, tras 45 años de experiencia y conocimientos (3). Edilberto Tesén, maestro curandero de Chiclayo, originario de la zona de Túcume, trabaja en su casa y en el campo desde los 6 años: empezó ayudando su abuelo, "que era brujo blanco", y siguió "trabajando con artes y huacas, con trabajo de Santos y Vírgenes, para bien" (4).

No obstante las privaciones de tiempo y libertad y la devoción constante a la misión, la figura del curandero se mantiene con vigor hasta la actualidad. Del análisis de las entrevistas y estudios realizados emergen factores que motivan esta tendencia: en primer lugar, la figura del curandero goza de un prestigio social que le otorga un

3) Entrevista realizada el 18.07.2012.
4) Entrevista realizada el 12.07.2012.

lugar privilegiado adentro de los microcosmos de las comunidades -lugares que muy a menudo resultan ser todavía aislados y con transportes precarios- alejando entonces el riesgo de la marginación social en un contexto muy jerarquizado, en el que predominan relaciones entre clanes familiares; en segundo lugar, el curanderismo resulta ser, hecho no irrelevante, una ocupación altamente profesionalizada, y, por ende, remunerativa, que permite asegurar al individuo el mantenimiento de la familia y un nivel de vida bueno con respecto a la media regional. Es más, el curandero normalmente puede sostener los gastos de alquiler de los lugares en los que atiende, cuando no es su propia casa, corresponder el trabajo de sus asistentes y ayudantes, indicados como “alzadores” o “levantadores”, y de los “chunganeros”, que acompañan los rituales tocando instrumentos musicales y cantando juntos al maestro. Asimismo los curanderos gestionan el intercambio y la compra de yerbas medicinales y complementos necesarios para llevar a cabo los rituales con otras zonas, en particular con la selva de la Amazonía, región con la que tienen una relación privilegiada, hecha de caminos secretos, recetas ocultas y tribus escondidas. Normalmente el curandero no deja la profesión, aun siendo muy mayor, y sigue dedicándose a la curación de los males de la humanidad. Es más, cuanto más años y experiencia tenga, más sabio será considerado el maestro.

La presencia de curanderos es sin duda positiva para el equilibrio socio-económico regional: por un lado ellos son las instituciones étnicas dedicadas al bienestar de los ciudadanos o comuneros, y contribuyen a preservar la estabilidad y la armonía civil, mientras que por otro lado atraen un flujo turístico constante, casi exclusivamente nacional, que se traduce en una red de actividades económicas colaterales de variable rentabilidad. Existen pues organizaciones turísticas, muchas veces informales, finalizadas al traslado, hospedaje, acogida y ayuda de los visitantes que acuden al curandero, actividades sin duda importantes para las economías domésticas locales. Sin embargo, hay que destacar que la actividad del curandero, salvo raras excepciones, forma parte de la economía informal de la región. Bajo esta perspectiva, su actividad se considera más una misión que una profesión, y por lo tanto los ingresos derivados no colaboran a generar capital de inversión en obras públicas y servicios al ciudadano, sin representar una excepción realmente significativa en el panorama norteño, cuyas regiones no gozan de los flujos turísticos internacionales a los que ya está acostumbrado el Sur de Perú, mostrando un contexto prevalentemente agrario, herencia de las grandes haciendas, y rural.

Indudablemente en el contexto rural las creencias populares sobreviven y resultan ser más radicadas, sin embargo, debido a la larga crisis económica y social que vivió el Perú, también el hombre urbanizado ha buscado soluciones a sus ansiedades refugiándose en la medicina tradicional: los testimonios locales y los trabajos de Rocca Torres coinciden en señalar que inclusive existe un flujo migratorio de los curanderos hacia la capital (1995: 49). En las grandes ciudades los provechos pueden aumentar de manera decisiva frente a una inversión inicial en desplazamiento, cambio



de residencia e inicio del ejercicio. Este presupuesto es el que limita el movimiento a un porcentaje muy bajo de casos, pero no es el único: las palabras de los curanderos lambayecanos evidencian un componente étnico regional muy fuerte, que une de manera profunda el “brujo” a su tierra de origen, al ambiente autóctono, al entorno natural que conoce y con el que sabe dialogar. Por esto la mayoría de ellos no está dispuesto a soportar la inversión emotiva que acompañaría el traslado, y por lo tanto el fenómeno del curanderismo se mantiene como un rasgo típico de las zonas rurales, y las peculiaridades propias de las áreas andinas y desérticas del norte siguen incontaminadas. Un alto porcentaje de maestros curanderos se queda pues en su región de origen, pero muchas veces se traslada de su ciudad, pueblo o caserío hacia un centro de mayor concentración de curanderos, como la ciudad de Salas -conocida también como “ciudad de los curanderos” y celebrada también por el escritor Carlos Camino Calderón, que en *El Daño* escribe “Limpiador que no nace en Salas es como torero que no nace en España” (1973: 124)- o como la ciudad, Ferreñafe, conocida come “tierra de la doble Fe”, verdaderas enclaves en las que el curanderismo representa un *modus vivendi* y *operandi* profundamente radicado en la sociedad. Una verdadera riqueza que caracteriza de manera vital el panorama cultural lambayecano. Por cierto, existe una forma de comercialización de la figura del curandero: no faltan estafadores y charlatanes, atraídos por los potenciales beneficios del oficio, muchas veces reconocibles por la gran publicidad que hacen, mientras que el curandero “no sale en la prensa, no es un payaso, trabaja con la ciencia oculta”(5). Los rituales en los que tratan de reducir el sufrimiento humano, esclarecer enigmas y liberar de las angustias se realizan en áreas específicas, en la que, según los curanderos, hay un centro de confluencia energética propicia al encuentro entre las fuerzas cósmicas y los hombres que habitan el mundo terreno en el presente. De esta forma, la geografía regional se configura como un paisaje mítico, como un espacio de identificación cultural ancestral que retoma actualidad frente a los desafíos de la globalización: una dinámica fronteriza entre la expansión a lo global y la tensión hacia lo local.

PRÁCTICAS SINCRÉTICAS DE CURANDERISMO NORTEÑO

El paisaje geo-cultural lambayecano se configura pues como un horizonte idiosincrático impregnado de creencias mítico religiosas protagonizadas por las prácticas sincréticas del curandero y organizado sobre dos ejes fundamentales para la medicina tradicional: la palabra y el rito. Ambos obedecen al paradigma terapéutico del "cuidar de alguien", en este caso a través de artefactos culturales que aseguran una reconciliación atávica con las fuerzas cósmicas ancestrales y la comunidad humana, también considerada como parte de este conjunto universal, configurando un tipo de disciplina que elegimos definir “etnoterapéutica”. Las palabras y los rituales se

5) Entrevista con el maestro curandero Ramón Fernández Julca, realizada el 18.07.2012.

diferencian pero siempre se repiten y coexisten, se modifican, por un lado se asientan en la tradición y por el otro expresan una gran capacidad creativa, que a su vez entra a formar parte del folclore local. Por lo tanto el patrimonio cultural lambayecano no es estático, fijo en el pasado, en una evocación ancestral, y tal vez rancia, de costumbres antiguas, sino que sigue evolucionando aun sin romper con los moldes del imaginario mítico regional.

Hombres y mujeres en carne y huesos, los curanderos diseminados por las tres provincias y los 32 distritos del departamento de Lambayeque en su vida cotidiana tienen un aspecto común y corriente: no llevan indumentos distintivos o uniforme, llevan a cabo los deberes diarios de cualquier persona, se ocupan de su hogar y de su familia. Sin embargo su mirada fija, clavada en los ojos del interlocutor, denuncia una sabiduría y una comprensión que trasciende la comunicación verbal, y también el distinto idioma, para llegar al fondo de lo que cada uno lleva adentro, a este pequeño yo escondido por una compleja arquitectura cultural individual que, no obstante todo esfuerzo de unicidad, delata una afiliación compartida al género humano. El momento de la actividad de curación, indicada e percibida como "trabajo", requiere una gran preparación iniciática y propiciatoria que también forma parte del ritual. El curandero, rodeado por sus ayudantes, se prepara: se pone su poncho de algodón nativo de colores naturales, labor de las manos pacientes y férvidas de las mujeres lambayecanas, calza sus botines, y se apresta a empezar el rito con sus instrumentos en las manos, la chonta y la macana, una sonaja de semillas. La chonta es un bastón entallado de madera oscura de palma chonta, *Bactris Gasipaes*, procedente de la selva, precisamente del área amazónica, que estaría impregnado de flujos mágicos, mientras que la macana, hecha con pequeñas semillas secas muy cercanas, o con semillas insertadas en una calabaza, se utiliza para llamar a los espíritus y entidades cuya presencia se busca a través de las invocaciones. También el entorno, natural o doméstico, tiene que ser preparado en detalle para el acontecimiento que está a punto de escenificarse. El curandero prepara la "mesa curandera", un verdadero altar, posicionado en el suelo, sobre una manta, en el que se exponen todos los artefactos culturales simbólicos que tienen que conllevar la presencia de los espíritus y los flujos energéticos: artes, velas, alumbres, flores -sobre todo blancas- cerámicas arqueológicas botín de los "huaqueros", santos cristianos e ídolos, piedras milenarias y hasta calaveras de antiguos curanderos o antecesores, caracoles, espóndilus y conchas marinas -las mismas veneradas por las antiguas civilizaciones norteñas y encontradas en las tumbas de los señores y sacerdotes descubiertos en Lambayeque- puñales rituales, cristales, talismanes, cuarzos, animalitos de bronce y acero, perfumes -sobre todo Agua Florida-, tabaco líquido e infusión de San Pedro -un cactus alucinógeno que según las descripciones comunes "abre las puertas del cielo", como el Santo católico-, varias cruces y espadas. Asimismo, los ayudantes con más años de experiencia, y, por ende, más prestigio, recogen fotografías de personas, documentos, intenciones escritas en papeles o cartas para las que el individuo quiera un efecto benéfico. En algunos casos, se recogen también fotografías y papeles para desear efectos negativos:



en este caso los papeles se ponen cara abajo, en el lugar opuesto a las imágenes "para bien", y son pisadas sin discreción por todo el equipo curandero. Cada pieza tiene su posición precisa y el ritual empieza desde su construcción, hundida en un aroma a agua florida y tabaco, en la que pueden participar solamente personas designadas por el curandero, rigurosamente en ausencia de los que participarán a la ceremonia.

Las prácticas sincréticas son distintas: existen rituales individuales y comunitarios, en los que la misión del curandero oscila entre la catarsis y la terapia milagrosa, concentrándose alrededor del concepto de "limpiar" declinado en una específica semántica redundante. Las sesiones de curanderismo se denominan "limpias", rituales en los que el curandero "limpia" los que acuden a él con diferentes técnicas, ayudado por los "limpiadores", también llamados "levantadores" o "alzadores". La "limpia" se realiza en armonía con los ciclos de la naturaleza, por lo tanto el curandero tiene que conocer los recorridos de los astros celestes, entidades importantes en las creencias míticas, para identificar los momentos mayormente energéticos en los que es de esperar que los rituales tengan buen éxito. La semántica del "limpiar" se refiere al intento, mediado por el curandero, de convertir las energías negativas acumuladas en el organismo, que se manifiestan bajo diferentes síntomas, en nueva intensidad positiva, que devolverá al individuo la fuerza de ser y actuar de manera positiva. El curandero conoce los secretos del aura y de los campos magnéticos corpóreos, a través de los que puede detectar informaciones acerca el estado físico y emotivo de la persona, por lo tanto sus palabras y acciones de cura se concentran en este espacio geográfico y simbólico, que se traduce en una extrema proximidad entre curandero e individuo, común a distintas disciplinas etnoterapéuticas, como la pranoterapia occidental y las formas de meditación activa y curación del *reiki* oriental. Sin embargo, al contrario de las técnicas mencionadas, el curanderismo no es una praxis estática, en la que el "paciente" recibe un medicamento o un beneficio, sino que es un ejercicio extremamente dinámico y participativo, en el que la persona es completamente involucrada, tanto desde el punto de vista emotivo, como desde el punto de vista físico. Para "limpiar" el curandero se acerca a la persona, entra en la zona proxémica de la intimidad, ya tan reducida en el contexto cultural latino, frente a un permiso tácitamente otorgado en la confianza total, frota su cuerpo con instrumentos sagrados que absorberían las maldades: chontas milenarias de la selva, velas de misioneros perdidos, alumbres mágicos, piedras de las huacas, huevos poderosos cuyo contenido expresa las aflicciones del ser, y también animales, como los cuyes, a los que pasan las enfermedades del individuo para que pueda ser tratado de manera adecuada. Asimismo los participantes tienen que ejecutar las órdenes del curandero que incita a sacudirse al ritmo a veces frenético de la "chungana" para eliminar maldiciones y daños, y recibir así las energías positivas y los efectos benéficos del conjunto ritual. Cada maestro curandero elige su repertorio de acciones catárticas, los lugares y el pago, según la entidad de los problemas. Cada individuo, para poder asistir a una sesión de curanderismo, normalmente llamada "mesada", encuentra previamente y de manera privada al curandero, que atiende en una oficina o



en su casa, en caso de que se trate de un maestro curandero de fama reconocida, según horarios determinados.

El curanderismo invade tanto la atmosfera del lugar como el espacio semiótico, fuertemente caracterizado. Debido al número de personas que acuden a los maestros curanderos, sus viviendas o lugares de trabajo tienen espacios públicos organizado como una sala de espera, en cuyas paredes lucen las ofrendas de los que se recuperaron, en forma de pinturas, dedicatorias o textos poéticos, atestando la eficacia incontestable del ilustre maestro al que se acude. Más raro es el caso en el que el salón revele certificados que atestigüen las capacidades del maestro, revelando una tendencia totalmente opuesta a la referencialidad médica oficial. Sin embargo no faltan excepciones, aunque escasas, de curanderos especializados en herboristería o en disciplinas y técnicas de alquimia, decorados con varios reconocimientos atestiguados por placas, diplomas y letreros, que muy a menudos no son exhibidos públicamente, sino más bien se encuentran colgados el las paredes internas del despacho del maestro, cerca de su escritorio, posición de trabajo donde recibe los consultantes y prepara sus rituales.

La estructura de los espacios colabora a crear un proceso de acercamiento al momento terapéutico, percibido como un rito iniciático y catártico, impregnado de una patente emoción. Durante una "mesada comunitaria" es decir un largo ritual de purificación al que asiste un grupo numeroso de personas, el curandero, rodeado por sus ayudantes, indica personalmente las posiciones de los presentes, conoce a cada uno de ellos, y los involucra en las sucesiones de fases del rito. Cada uno está dotado de una pequeña bolsita con los objetos necesarios para participar: una lima, un alumbre bendito, dos velitas, El encuentro normalmente puede durar hasta ocho horas, y se puede desarrollar en el día, empezando por la tarde y terminando por la noche, o por la noche, empezando en la tarde para terminar con las primeras luces del amanecer. Siempre se desarrolla en penumbra, con una luz tenue o a luz de vela, atmosfera que recrea un aura de intimidad. La duración es muy importante porque en primer lugar implica una disposición de entrega total de la persona, que abandona su vida cotidiana para reconocer la necesidad de purificación, y muchas veces emprende un viaje muy largo para llegar adonde el curandero, y en segundo lugar la duración prolongada permite desarrollar una experiencia de acercamiento al grupo, en la que se ocasionan dinámicas de emoción, conmoción y hasta sugestión colectiva.

Desde un perspectiva antropológica, estas prácticas pueden suscitar efectos benéficos inmediatos, derivados del contacto empático con el otro, de la solidaridad improvisa pero sincera, y de la entrega de todas las cargas negativas, síntomas física y sicológicas, preocupaciones y adversidades, al curandero, identificado como ser sobrenatural todopoderoso en el que se tiene ciega confianza. Y aun desconfiando y observando la escena con ojos escrutadores, no se puede negar la autenticidad de la participación emotiva de los presentes y el conocimiento de las palabras y de las acciones de la curación por parte del curandero y de su equipo, que llevan a cabo una verdadera exhibición del riquísimo patrimonio cultural, transmitido de generación en generación. La celebración del conjunto de creencias mítico-religiosas tradicionales colabora a reconciliar en individuo con su ascendencia, para que luego se sienta en armonía su entorno, tanto natural y humano como ancestral.

Adentro del rito purificatorio cobran una importancia definitiva las palabras del curandero: pronunciadas de manera imperiosa, logran silenciar de inmediato el parloteo sumiso de los presentes y concentrar la atención acerca de estribillos, oraciones y cánticos considerados mágicos y poderosos. Rocca Torres, en sus trabajos etnográficos en el área lambayecana ha recogido unos de los cánticos y oraciones de los curanderos norteños, en los que se subsiguen referencias a la actividad terapéutica:

> Aquí vengo trabajando/ Aquí vengo yo curando/ buenas artes/ buena magia/ brujería, hechicería/ aquí vengo yo curando/ con mi yerba guacamate/ que se acabe/ que se acabe horas malas/ que se acabe/ brujería./ Aquí vengo curando/ con mi yerba guacamate/ malo hechizo/ malos aires/ malos vientos/ brujería/ hechichería…(1995: 58)

Las invocaciones son protagonizadas por las entidades encantadas del entorno, como cerros y lagunas, pero también por las figuras del panteón cristiano: se le ruega al Señor, o a la Virgen, que aleje los demonios, Satanás incluido, y que restituya la paz a sus hijos, exactamente como ocurre en una función religiosa en una iglesia. Entre los Santos invocados destaca la figura de San Cipriano, Santo protector de los curanderos: según la leyenda, que aun hoy en día muchos lambayecanos conocen y cuyas versiones coinciden en sus narraciones, Cipriano fue un hombre al que Dios concedió el poder de curar las enfermedades, a cambio de la promesa de que nunca utilizaría este poder para ponerse al mismo nivel que Dios. Sin embargo, algo pasó, y Cipriano, en una fortuita coincidencia con la historia de Lucífero, desafió la confianza que Dios reponía en él. Por ende, Dios condenó a Cipriano a una vida de sufrimientos, y desparramó todos los instrumentos milagrosos, como yerbas, piedras, algas, por bosques, cerros y lagunas.

Existen muchos cantos dedicados a San Cipriano ya que cada curandero utiliza su versión, heredada por sus antecesores, sin embargo siempre se traducen en intercesiones. El escritor Carlos Camino Calderón en *El Daño*, obra narrativa sobre el curanderismo lambayecano, novela las prácticas de canto a San Cipriano, así como se escuchan en una "mesada":

> Cerrito encantáu
> de la medicina
> que la necesita
> tanto desgraciau

Taita San Cipriano
que con Dios trabajas
guíame las manos
pa' sacar las pajas…
(1973: 125)

San Cipriano,
milagroso santo
dame la virtud
pa' la gloria de tus años
y de tu juventud!
(1973: 128)

Entre las otras figuras invocadas destacan Santa Rosa, patrona de Lima, la Virgen María, el Señor Jesucristo y las Santísimas Cruces de Motupe o de Chalpón, y asimismo se nombran las Huacas locales, como Huaca La Merced y el Cerro Chaparrí. Otra oración tradicional recogida por Rocca Torres e interpretada por el maestro Segundo Martínez Montalvo revela interesantes referencias sincréticas:

> En el nombre de Dios comienzo/ en el nombre de la Virgen María/ en el nombre de la Santísima Cruz de Motupe/ que derrama su bendición a estas horas/ para ver libre a todos mis compadres/ y comadres de todo tipo de maldad/ que borre estos daños/ de aquellos que están/ con dolores de cabeza/ de cerebro, de vientre. (1995: 70)

Los cantos, acompañados por una música de acuerdos sencillos repetidos llamada "chungana", colaboran a crear una emoción compartida en la que el curandero enfrenta los males de los presentes como en un largo combate, simbolizado por las espadas y puñales puestos en su mesa. Las invocaciones no solamente se cantan, sino que también se declaman, a la espera de que, de alguna forma, las entidades deseadas se manifiesten. En particular la sesión de curanderismo se vuelve una verdadera experiencia sensorial en el momento en que, siempre y cuando ocurre, el curandero solicita la llegada de las almas luminosas: el maestro curandero Ramón Fernández Julca, durante sus sesiones, evoca, hablando en una lengua de las sonoridades mochicas, el "alma luminosa llamada con el nombre *Adonai*" (6), alma que lleva uno de los nombres judíos más usados para denominar a Dios en la Biblia (7).

---

6) Entrevista y participación en una sesión de curanderismo realizada el 21.07.2012.
7) *Adonai* es la pronuncia judía del tetragrama divino YHWH, cuyo significado literal es "Mi Señor". Asimismo este nombre divino aparece en los libro de la Cábala y en sus amuletos, así como en los rituales masónicos. Una vez más se evidencia una interrelación sincrética entre elementos distintos de los que muy a menudo el mismo curandero desconoce la precedencia original.



La entidad se manifiesta, después de las súplicas de la asamblea y de su fuerte concentración energética, en forma de inexplicables reflejos luminosos que se proyectan sin una dirección determinada, blando y lentamente, causando un efecto de luces y sombras tanto raro cuando indescifrable. En ese momento la conmoción asoma y se vuelve palpable, y aunque sea solamente una de las fases de la sesión de curanderismo, hacia ella se proyectan muchas de las esperanzas de los participantes, que ya quedan atendidas por la sola manifestación sobrenatural.

La sesión curandera no es solamente una experiencia verbal y sensorial, sino también olfativa: alrededor de la mesa se derrama un fuerte aroma a agua florida, con un dejo de alcohol y tabaco, que se mezcla al olor acre del humo del brasero donde se queman yerbas purificadoras. El curandero suele arrojar agua florida por la boca en dirección de la mesa y de los presentes, con la misma ritualidad con la que el cura cristiano santifica el altar con incienso de su turíbulo. En las fases finales de la mesada, cuando ya el ritmo de la música crece y el cansancio empieza a ganar la atención, el curandero y sus ayudantes empiezan a "jalar" agua florida y tabaco líquido por las narices, en casos más raros utilizan el san pedro, cactus alucinógeno que también puede ser distribuidos a los presentes, muy dosificado para evitar su efecto fuertemente laxativo. Asimismo, los ayudantes esparcen agua florida sobre la masa, y también distribuyen abundantes rociadas de este preparado para que cada uno vaya limpiándose y frotándose, en un proceso extremamente dinámico, hasta percibir la esencia de agua florida en cada íntimo rincón del ser. Al olfato se acompaña también el gusto: en algunos casos, como ya hemos mencionado, los presentes pueden tomas una amarga infusión de san pedro, o bien jalada o bien tomada en vasitos. También se distribuyen infusiones de otras yerbas locales, es decir misha rey, misha retama, chuchuhasi, inga, querqueja y pimpinela, solamente en casos más raros se usa el ayahuasca, que tiene efectos alucinógenos y extremamente purgativos para el organismo. Asimismo se distribuyen amargas flores blancas, que hay que saborear junto con un pellizco de azúcar y lima, degustación sincrética que escande la entrada al mundo de los secretos ancestrales.

COLISIONES Y CONFLUENCIAS COMO PROCESO CREATIVO

En su conjunto, el fenómeno del curanderismo es una expresión cultural compleja, ajena a la lógica de la racionalidad occidental, radicada en la fe a lo oculto y a lo ancestral como origen y cierre, como *alfa* y *omega*, proceso en el que el individuo no es espectador pasivo sino activo protagonista se su curación, en profunda conciencia del *hic et nunc* de la condición humana. El individuo restablece los vínculos con su entorno físico, personal, familiar, geográfico y cultural viajando a través de las tradiciones ancestrales que conectan el mundo pasado mítico con la actualidad contingente y efímera, enclaustrada en este panorama milenario como una breve paréntesis de una historia atávica.

Indagar este campo representa una extraordinaria posibilidad de paladear rasgos culturales milenarios que se mantienen aun hoy de una candente actualidad: los fundamentos del curanderismo, es decir la cultura como práctica terapéutica, la centralidad del individuo en el tratamiento médico y la colectivización del proceso de curación, representan uno de los argumentos de mayor vanguardia y al mismo tiempo de mayor polémica a nivel internacional. Las nuevas fronteras de la dicha medicina alternativa abordan el tema desde la perspectiva de la medicina cuántica, basada en los cambio bio-energéticos, responsables de los estados físicos y emotivos del individuo, en un activo proceso creativo que necesita combinar los conocimientos más antiguos para seguir avanzando. Por lo tanto, el curanderismo no se configura como una costumbre o una tradición aislada, sino que se inserta en el mosaico de las expresiones humanas de la necesidad de mantener en vida, y en este caso también en escena, la historia mítica como forma de identidad.

Una vez más se configura un paradigma antropológico dialectico, que une colisiones entre peculiaridades locales a confluencias en tensiones globales que, como una torre de Babel, presentan nombres y repertorios diferentes, sin embargo siempre inevitablemente amarrados a la cultura como producto y artefacto humano y respuesta a las instancias de interpretación y *gnosis* del mundo.



BIBLIOGRAFÍA

Bauman Zygmunt
1998 *La globalización: consecuencias humanas*, FCE, Buenos Aires-México

Bourdieu Pierre
1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo-CNCA, México

Camino Calderón Carlos
1973 *El daño*, PEISA, Lima

Capuñay Campos Francisco
2004a "El curanderismo «Creencia de una Tradición Milenaria»", en: *Turismo "Mi Lambayeque"*, FCC Publicidad, Lambayeque, pp. 384-460
2004b "El único poder sanador, está en la naturaleza «El médico cura y la naturaleza sana»", en: *Turismo "Mi Lambayeque"*, FCC Publicidad, Lambayeque, pp. 462-515
2004c "Ferreñafe «Tierra de la Doble Fe»", en: *Turismo "Mi Lambayeque"*, FCC Publicidad, Lambayeque, pp. 190-213

García Canclini Néstor
2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Barcelona

INEI
2003 "Tradición y Folcloree, Mitos Leyendas y Creencias", en: *Almanaque Estadístico de Lambayeque*, INEI, Lima, pp. 271-283

León Barandiarán Augusto D.
1938 *Mitos, Leyendas y Tradiciones Lambayecanas. Contribución al folclore peruano*, Club de Autores y Lectores, Lima

Millones Luis
1992 "Comentarios a la Crónica de los Agustinos en Huamachuco", en: San Pedro Fray J. de [1560] *La persecución del Demonio: crónica de los primeros Augustinos en el Norte del Perú*, Transcripción de Eric. E. Deeds. Algazara, Málaga y CAMEI, México, pp. 135-169.

Montoya Peralta Eddy
2009 "Manifestaciones Culturales de Lambayeque", en: *Lambayeque, 9na Edición*, INDENOR, Chiclayo, pp. 223-254

Polia Meconi Mario
2001 *La Sangre del cóndor. Chamanes en los Andes*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima

Puga Imaña Mario Alberto
1955 *Puerto Cholo*, México

Rocca Torres Luis
1995 "Los Seres Mágicos Norteños y el Tercer Milenio (I)", *Utopía Norteña,* 2, pp. 17-85
1996 "La antiutopía: El diablo en tierras norteñas (II)", *Utopía Norteña*, 3, pp. 19-99

Sevilla Exebio Julio César
1995 "Lo Religioso y lo Popular en Lambayeque", *Utopía Norteña,* 2, pp. 87-109





CREENCIAS, SUPERSTICIONES Y CURANDERISMO EN LAMBAYEQUE

Anna Serralunga
Università degli Studi di Milano
serralungaa@yahoo.it

La identidad cultural de los actuales pobladores lambayecanos es el resultado de un largo proceso que tiene su matriz en los antepasados de las culturas Moche y Lambayeque – Sicán que ocuparon esta región y que, tras la influencia de las ocupaciones Chimú e Inca, fueron adquiriendo una fisonomía mestiza desde la conquista española en el siglo XVI. La colonización europea afectó no sólo la vida social y económica local, sino que también penetró en el imaginario regional. A lo largo de los siglos, se sucedieron flujos migratorios procedentes de otros continentes y de otras regiones de Perú (especialmente de Piura y Cajamarca, pero también de la sierra y de la selva), lo que aportó nuevas influencias al patrimonio cultural lambayecano.

La población local, por lo tanto, ha sido protagonista de un largo proceso de aculturación y la comunidad ha sufrido una progresiva desestructuración. Sin embrago, se puede detectar la permanencia de algunos elementos culturales tradicionales, a un nivel más o menos consciente y en distintos ámbitos de la vida diaria: desde las prácticas agrícolas y ganaderas hasta la gastronomía o bien en la relación con la naturaleza y el Bosque de Pómac; pero atañen también a las creencias, la religión, y a todo lo que se refiere a la esfera socio-cultural de esta comunidad.

CREENCIAS Y SUPERSTICIONES

A lo largo de los siglos, también a consecuencia de este mestizaje cultural, el imaginario colectivo norteño ha desarrollado un vasto repertorio de creencias y supersticiones, las cuales se refieren tanto a elementos de la naturaleza, como a espíritus, duendes o seres imaginarios. La tradición oral es una inagotable fuente de cuentos, mitos y leyendas, con los que la población proporciona una explicación de los acontecimientos históricos, sociales y naturales.

El mito atribuye el origen de la misma civilización en tierra lambayecana a un personaje mítico, Naymlap o Naylamp o Ñañlamp. Según cuenta la leyenda (1), este

1) Leyenda recopilada por primera vez por el cronista español Miguel Cabello de Balboa en la *Miscelánea Antártica* de 1586, basándose en la información oral del cacique de Túcume Martin Farro Chumbe.



hombre valiente vino del mar, con una flota de balsas y un séquito de oficiales y mujeres. Desembarcados en tierra lambayecana, dejaron la costa y se movieron tierra adentro. Allí edificaron un templo, al que nombraron "Chot" (hoy Huaca Chotuna) y en él colocaron un ídolo, de rostro semejante al de su caudillo, al que llamaron "Llampellec" (origen del nombre de Lambayeque). Cuando falleció Naymlap, a fin de que sus vasallos no entendieran que la muerte tenía jurisdicción sobre él también, lo sepultaron escondidamente y fueron contando que él era inmortal y había decidido convertirse en ave y regresar volando a su lugar de origen. De esta forma, sus hijos consiguieron divinizar a Naymlap y a toda su dinastía, la que gobernó los ricos valles de Lambayeque hasta que el Imperio Chimú conquistó la región en el siglo XV (INEI, 2003).

El personaje-divinidad de Naymlap ha sido objeto de muchas representaciones artísticas. Entre los numerosos objetos de oro de la élite Lambayeque – Sicán, encontrados en las tumbas que se hallan alrededor o bajo los Templos-Mausoleo del Núcleo Cultural Lambayeque – Sicán del Santuario Histórico del Bosque de Pómac, destacan los retratos de esta figura central del pensamiento mágico-religioso lambayecano primordial. Tumis (cuchillos ceremoniales de oro), máscaras funerarias con ojos alados y telas de algodón sirvieron como medio de expresión de "imágenes sagradas inspiradas en un rico mundo mágico-religioso donde el numen primordial fue un ave en picada con rasgos humanos y felínicos" (figuración de Naymlap) (Elera Arévalo, 2011). Imprescindibles en las representaciones eran los elementos de la vida diaria y las entidades naturales: el bosque seco ecuatorial (el jaguar y otras especies de fauna y flora), el mar (olas, aves y peces), junto con el sol y la luna, entre otros componentes (Elera Arévalo, 2011).

El ave en picada de origen marino, el "ave de agua", es la figura central en la cosmovisión Lambayeque – Sicán. En el templo-mausoleo de Huaca Las Ventanas fue encontrada una tela pintada que lo representa. Este textil funerario fue colocado en la tumba con orientación Este-Oeste, al igual que la arquitectura que la contiene y todo el complejo arqueológico del SHBP (ubicado al centro del eje que se extiende entre el mágico Cerro Chaparrí, al este, y la Isla Lobos de Tierra, en el mar de Mórrope). En la porción Este de la tela se halla el sol, dibujado como una máscara de ojos alados, boca con colmillos felínicos y lengua afuera. La máscara está rodeada de cabezas de jaguar, a manera de rayos solares. Hacia el extremo Oeste está la luna en cuarto creciente. Entre la luna y el sol aparecen olas con peces y conchas Spondylus. En el centro se encuentra la deidad principal Naymlap, representada con la máscara de ojos alados, similares a los de los tumis y las máscaras funerarias (Elera Arévalo, 2011). Este sistema de símbolos revela la importancia conferida a la influencia de las fases lunares en las actividades agrícolas y de pesca, lo que se ha conservado en la tradición oral regional hasta hoy en día. El arqueólogo Carlos Elera Arévalo escribe que "los campesinos de ascendencia Muchik del valle de La Leche explican la influencia de las fases de la luna en las actividades agrícolas y de pesca de la siguiente manera: los primeros 7 días en que la luna se ve hacia el Oeste sobre la "casa grande" -como denominan los morropanos al mar- se consideran como días de la "luna verde" y durante este ciclo los pobladores evitan cortar árboles, plantar, cosechar, tener relaciones sexuales, etc. La creencia de que la "luna verde" tiene una poderosa influencia negativa sobre los seres humanos, plantas y animales está muy arraigada. Sin embargo, desde el octavo o noveno día lunar hasta el vigésimo día, la "luna madura" (luna llena) ejerce su influencia benévola y se puede realizar todas las actividades mencionadas. En las creencias populares Muchik de hoy, cuando uno de los extremos de la creciente lunar -vista desde el Oeste- se orienta al norte se tiene certeza que se avecina el clima cálido y la abundancia de agua. Cuando ocurre lo contrario y uno de los extremos se orienta al sur, es seguro que habrá vientos fuertes, tiempos fríos y en algunos casos sequías" (Elera Arévalo, 2011).

En el mundo mestizo lambayecano, las aves y los pájaros mantienen un fuerte valor simbólico, dando origen a varias supersticiones. En Mochumí Viejo relatan que si los pájaros vuelan hacia la cumbre de los cerros, esto indica que van a pedir agua, y cuando las aves vuelan del cerro hacia el valle, va a haber mucha agua. Esta creencia está relacionada con el ave en picada, el Naymlap, que en esta representación simboliza la fertilidad. De igual manera, pájaros, loros, paucares, planchines, palomas, gaviotas y huerequeques anuncian la visita de alguien o la llegada de buenas noticias; la presencia de otras aves indica que alguna persona se va a enfermar (gallinazo) o puede tener buena o mala suerte, dependiendo también de cómo se presenta el animal o de lo que hace (por ejemplo cantar, gritar, mostrar el pecho o revolotear alrededor de una casa).

Se dice en Batán Grande que en el lugar llamado "Tres Puentes" existe un duende que aparece con aspecto de pájaro. Este espíritu asusta a la gente, se enamora de las jóvenes mujeres, se lleva a los niños durante el sueño, hace bromas y desaires a la gente. Pese a la labor de siete curanderos, el Patachuga, duende que se originó porque un señor "echó hierbas vivas de brujería en un pomo y dejó sus artes y las hierbas en el agua", sigue todavía saliendo y asustando (Sevilla Exebio, 2000: 19).

La leyenda lambayecana también cuenta que el último descendiente de Naymlap, el malvado Fempellec, quiso sacar el ídolo Llampallec para mudarlo a otra parte, pero en aquel momento se le apareció el demonio, en forma de una hermosa mujer, que lo sedujo. Como consecuencia de esta relación hubo un diluvio que duró treinta días, a los cuales sucedió un año de mucha esterilidad y hambre (INEI, 2003). Se supone que esta leyenda se refiera en realidad al fenómeno de El Niño. La historia regional nos dice que el núcleo Lambayeque – Sicán, en el Santuario Histórico del Bosque de Pómac, fue abandonado hacia el año 1150 d.C. como consecuencia de graves catástrofes climáticas, provocadas por lluvias e inundaciones debidas a El Niño. Estos mega-eventos climáticos eran denominados como "el diluvio de Naymlap", pues se creía que fueran obra de la homónima divinidad.

El profesor y sociólogo ferreñafano Julio César Sevilla Exebio, relata (2) cómo El Niño influenció el desarrollo de las culturas instaladas en el valle del Río La Leche y los movimientos de los grupos humanos en la región. Por ejemplo, en 1560 las inundaciones provocadas por este fenómeno causaron la migración desde los distritos colindantes hacia las tierras de la Zona de Amortiguamiento del Santuario.

Es justamente en el trágico evento de las inundaciones que se produce el momento de máxima simbiosis entre la unidad cultural del SHBP y el paisaje natural. Ésta se concretiza en la decisión de los edificadores de los complejos Lambayeque – Sicán de dejar, voluntariamente, que las tumbas reales de los templos-mausoleos fueran inundadas por las aguas de la capa freática en época de verano (la estación de las lluvias). Esta práctica supondría la creencia de que las aguas, formando parte del ciclo de renovación de la naturaleza, al entrar en contacto con los fardos funerarios y las tumbas de los ancestros reales, irían a propiciar abundancia de recursos para la sociedad.

Por lo general, se puede afirmar que "la localización primordial intencionalmente escogida de centros de poder, dentro del ámbito territorial culturalmente entendido por las sociedades aborígenes, era una “geografía sagrada”" (Elera Arévalo, 2011: 113).

Tienen fuerte valor simbólico y propiciatorio las confluencias de los ríos y cursos de agua. En estos lugares se realizan rituales para pedirle abundancia y precipitaciones a los santos, lo que bien representa el fuerte sincretismo que existe entre creencias prehispánicas y cultos cristianos. Por ejemplo, cada año, la estatua de San Pablo es llevada en procesión a la confluencia de los ríos Canchachalá y Sangana, o sea en la naciente del río La Leche, para propiciar precipitaciones abundantes. No podemos olvidar, además, que la protectora local de las aguas ya no es una entidad de la cosmología prehispánica, relacionada a los elementos de la naturaleza, sino la cristianísima Virgen de las Mercedes.

Sin embargo, hay igualmente muchas supersticiones y leyendas que se refieren al agua o la lluvia y que conciernen duendes, espíritus y prácticas precristianas. Por lo general, no existe una línea demarcadora neta, pues las dos componentes, la tradicional y la cristiana, se influencian y complementan. Un ejemplo paradigmático de este fenómeno es sin duda el culto al “Señor de los Milagros” que esconde, según los historiadores, los rasgos y atributos del antiguo dios Pachacamac, “El Ordenador del Mundo”. Lo mismo ocurre a muchos otros santos del panteón cristiano que, tras una apariencia ortodoxa, encierran toda una simbología que hace referencia a las divinidades precristianas.

2) Entrevista con el profesor Julio César Sevilla Exebio, realizada en julio de 2011.



Dentro de la cosmovisión campesina, también insectos y plantas pueden influir y afectar con su presencia a la vida de las personas. Por ejemplo, la plantas que "tienen leche" (como el higo, el mango, el plátano o el ciruelo) sirven de alimento a los duendes, y por ello deben sembrarse alejadas de las casas. En Lambayeque (INEI, 2003), muchos siembran el simure (o "zapatito chino") en el centro de las huertas. Esta planta, si es "curada" por algún brujo, le confiere poderes mágicos. Ésta se puede convertir en una serpiente con el fin de asustar a la gente y cuidar los frutos de la huerta.

La sávila, colgada en la puerta de entrada, es guardián de la casa. Si la planta se seca indica que alguien “aventó el mal” (3) con el fin de romper la unidad familiar, la que representa algo muy importante en la existencia de las familias norteñas, especialmente en el área rural. La felicidad puede ser turbada por dos tipos de hechos: los "males de Dios", que hay que aceptar, y los "males aventados" por hechiceros y brujos. Para contrastar estos males, los campesinos adoran tanto a los santos cristianos como a la multiplicidad de sus deidades y entidades sagradas. Asimismo, para protegerse, utilizan rituales y plantas. Los claveles, por ejemplo, se siembran en busca de unidad y armonía para la familia. La albahaca vela la casa y tiene el poder de espantar los "malos aires". Análogamente, el ají no permite el ingreso de espíritus malignos, hechizos y "malas sombras".

EL DEMONIO

En los hogares norteños surgen con frecuencia cuentos sobre apariciones del demonio. La presencia del demonio no sólo se da en los relatos cotidianos y las muchas supersticiones, sino también se expresa en la creación artística popular. Sin embargo, los antiguos pobladores de la región norteña eran politeístas y en su sistema religioso, antes de la llegada de los europeos, no existía el demonio u otro ser parecido que personificara el mal. Algunas deidades autóctonas hacían daños, pero sólo en ciertas circunstancias. Se daban casos en que las mismas huacas, al no recibir ofrendas adecuadas, “se enfadaban y emanaban castigos”.

La llegada en tierra lambayecana de la figura del demonio impactó profundamente en el imaginario de la población de la colonia. Las campañas de adoctrinamiento religioso por parte de los españoles impuso una práctica religiosa generadora de miedo. El mensaje colonizador de que los dioses y adoratorios indígenas eran obra del proprio demonio originó un trauma cultural en la mentalidad colectiva regional.

3) Realizó un maleficio.



Chamanes y curanderos, intermediarios entre la población y las divinidades locales, sufrieron la violenta persecución española. Durante la campaña de extirpación de idolatrías sufrieron la destrucción de sus símbolos religiosos y el encarcelamiento. Los abusos por parte de los colonizadores generaron resistencias y respuestas religiosas, volviendo en algunos casos el mensaje anti-diabólico contra los propios europeos. En muchas regiones, por ejemplo, los mismos españoles fueron considerados como demonios o identificados con el maligno.

La resistencia indígena contra la figura del diablo tuvo tres opciones: algunos aceptaron la religión cristiana y combatieron a Satanás con los símbolos cristianos (por ejemplo la cruz); otros indígenas emprendieron la lucha contra el diablo con sus propias artes y armas ancestrales; algunos dieron vida a un proceso de creciente mestizaje cultural-religioso y de sincretismo.

La imagen terrorífica del demonio fue algo inaceptable, con lo que la mentalidad local no podía convivir sin un proceso de adaptación y "domesticación". Fue necesario, pues, un esfuerzo creativo colectivo para "norteñizar" al diablo, a fin de integrarlo en el imaginario local. Es así que surgieron relatos de apariciones de Satanás en fiestas populares, a toque de arpa y cajón, en situaciones burlescas o incluso bailando. Esta variante risueña del demonio ha sido un mecanismo de defensa que ha permitido aliviar el trauma cultural surgido en la colonia (INEI, 2003).

La figura de Satanás ha protagonizado tertulias, narraciones, cantares, músicas, danzas y representaciones artísticas, desde la época colonial hasta hoy en día. En el Norte aún sobreviven manifestaciones artísticas como la "danza de los diablicos", un baile que tiene raíces españolas, que al ser traslado a tierra lambayecana ha mezclado sincréticamente elementos religiosos europeos y nativos.

Es así que hogaño, en el Norte de Perú, coexisten distintas, y tal vez opuestas, imágenes del demonio, terroríficas o burlescas. Inclusive, asistimos hoy a una reactivación de esta figura en el imaginario regional, debido también al desarrollo de nuevas organizaciones religiosas que pretenden reforzar la lucha contra el demonio.

En el marco del chamanismo norteño, como consecuencia del impacto cultural colonial y de la necesidad de lograr una mediación entre religión cristiana y nativa, hubo una división entre los chamanes en contra del demonio y aquellos a favor de él, o sea los "maestros curanderos" y los "maleros" o "brujos". La presencia de operadores que "hacían daño" por medio de maleficios fue documentada ya en época pre-colonial y pre-cristiana, pero fue con la llegada del sistema ético europeo, basado en la oposición dualista entre bien y mal, que los "maleros" empezaron a invocar a los espíritus infernales y al propio demonio, llegando a creer en un verdadero "pacto con Satanás".

CURANDERISMO, "ENVIDIA" Y BRUJERÍA

Los chamanes o curanderos son herederos de una tradición milenaria de creencias, supersticiones y rituales mágico-religiosos que tienen su origen en las culturas prehispánicas del Norte de Perú. Antaño, los curanderos fueron los sumos sacerdotes que estaban al servicio de los reales y los curacas, con la función de consultar a los dioses, predecir el futuro y guiar a los gobernantes. Estos sacerdotes tuvieron un papel esencial en la vida de la nobleza Mochica, Chimú e Inca. En épocas precolombinas también se practicaba la magia negra y su influencia en la sociedad era tan impactante que los Incas consideraban la brujería un crimen punible con la muerte.

Con la llegada de los conquistadores españoles, y la religión cristiana que traían consigo, los chamanes tuvieron que quedarse en la clandestinidad, siendo considerados heréticos y demoníacos, sin por eso perder su rol social y su importancia en la vida diaria de la población norteña.

El antropólogo Mario Polia Meconi define dos funciones básicas del curandero: la función divinatoria y aquella terapéutica, para la cura de los síndromes culturales y de las patologías de origen mágico o social (INEI, 2003). Según Polia Meconi, la tradicional figura del brujo malero es igualmente necesaria, de acuerdo con los criterios de complementariedad y de ambivalencia del sacro. Antagonista del curandero, el brujo canaliza la "envidia" y los sentimientos conflictivos en la sociedad. Al mismo tiempo, su existencia justifica y legitima el rol del curandero (INEI, 2003).

En la colonia, hubo una proliferación de hechiceros, que practicaban una magia infra-social o antisocial. Este fenómeno fue debido, probablemente, al agravamiento del nivel de pobreza general en las comunidades norteñas, victimas del sistema de explotación instaurado por los españoles (Sharon, 1980: 43). Los regímenes de encomienda, mita, yanacona y luego las haciendas, crearon una vasta población de indigentes sin hogar ni tierra. A fines del siglo XVI, con la institución del corregimiento y la enajenación de las tierras indias, la administración colonial canalizó las grandes reservas de trabajadores nativos hacia los trabajos forzados en el nuevo sector de la minería. Este modelo socio-económico llevó posteriormente a la creación de las que fueron llamadas "comunidades corporativas cerradas". En estas comunidades campesinas, fue instituido un régimen político-religioso que establecía los roles tradicionales dentro de la propia comunidad, al igual que sanciones sociales para prevenir las conductas no tradicionales. Creado con fines esencialmente económicos, este sistema de "sanciones psicológicas institucionalizadas" (Wolf, 1955) fomentaba un mecanismo psico-social de "envidia institucionalizada" (Wolf, 1955) y el desarrollo de la brujería, en sus varias formas y manifestaciones. De acuerdo con Wolf (1955: 460) la brujería:

> minimiza los fenómenos desintegradores como la movilidad económica, el abuso de poder consagrado o la exposición conspicua de la riqueza individual. En el plano individual, actúa de manera de mantener al individuo en equilibrio con sus vecinos. En el plano social, reduce las influencias disgregadoras de la sociedad del exterior.

La persecución religiosa por parte de los españoles no sólo no logró reprimir el empleo de estas prácticas, sino que exacerbó las condiciones sociales que inducían al uso de la hechicería y la magia negra, tal como la pobreza, la ignorancia, la desestructuración social y la opresión colonial.

A pesar de que el Norte de Perú se haya quedado históricamente en la periferia de los acontecimientos que ocurrían en la colonia, estas tierras entraron a formar parte de los crecientes intereses e inversiones extranjeros de fines del siglo XIX. El desarrollo de las industrias a gran escala (especialmente la azucarera y la algodonera) produjo una creciente estratificación social y económica, con escasa movilidad ascendente, migraciones de gente en busca de mejores posibilidades y fuerte competencia para los empleos, preparando el camino para el predominio de la clase media y la marginalización de las comunidades indígenas y campesinas. En una época caracterizada por un alto nivel de inseguridad individual y social, el psiquiatra social Mario Chiappe Acosta identificó la envidia como mecanismo proyectivo, expresión de la "frustración endémica" (Sharon, 1980: 49) que afectaba a la sociedad norteña de antaño. La brujería, alimentada por la envidia, era considerada así una "válvula de escape, que permitía expresar las agresiones resultantes de la frustración, sin atacar las instituciones fundamentales - y la estructura social disfuncionalmente rígida - de las cuales la población era tan dependiente" (Sharon, 1980: 49).

El mismo Eduardo Calderón Palomino, apreciado curandero de la zona de Trujillo, afirma que el elemento socio-económico está en la base del mecanismo de la envidia y, por consiguiente, de la difusión de la brujería dentro de la sociedad peruana. Eduardo identifica tres causas principales: "costumbres arraigadas en la cultura ancestral, falta de medios económicos y falta de trabajo" (Sharon, 1980: 51). Y así explica:

> ellos buscan una motivación, algo con lo que puedan justificarse a sí mismos al embrujar a otro para verlo "desbalanceado" y para que no salga adelante, para que se retrase o para que viva en un mismo nivel cultural o socioeconómico con ellos (Sharon, 1980: 51).

La razón de esto es que el hombre tiene, según Calderón Palomino, una propensión a siempre envidiar las cosas que pertenecen al prójimo, y por medio de la brujería encuentra una manera de canalizar sus sentimientos de aversión y odio hacia las otras personas.



Es en este marco que el curanderismo lograba su función de alivio para la sociedad, y confirmaba su rol fundamental en la resolución de los conflictos infra-sociales y la cura de las patologías culturales o sociales. De esta suerte, hubo una amplia difusión y radicación del chamanismo (y de la brujería) en toda la región norte de Perú y en todos los estratos de la sociedad. Si bien había algunas prácticas regionales comunes, se daba una variedad de escuelas de curanderismo, con sus particularidades en lo concerniente a rituales, dioses tutelares, cantares e invocaciones, yerbas y plantas medicinales, de acuerdo con la diversificación social y cultural existente en dicha región (INEI, 2003).

Esta realidad se ha perpetuado hasta la contemporaneidad. En el curso de los siglos, hemos asistido a una creciente correlación entre la medicina tradicional y la "moderna" y se ha logrado un proceso de adaptación de la primera a la medicina también designada como "occidental" o "clínica". Según Dragunsky (1968), la práctica difusa del curanderismo provocaba "la transferencia de muchos valores y creencias rurales tradicionales al conjunto de la sociedad contemporánea por medio de una clase campesina semiproletarizada" (Sharon, 1980: 50). De hecho, el chamanismo, adaptándose a los cambios culturales y sociales, ha tomado nueva vitalidad, no sólo en las zonas rurales sino también en las ciudades, incluso la capital, donde la ruptura de las relaciones interpersonales, familiares y comunitarias ha generado una condición de incertidumbre e inseguridad para el individuo. En este contexto urbano se han originado nuevos síndromes e inéditas enfermedades, que no tienen una explicación, y tampoco una solución, en la medicina clínica, pero que son eficazmente tratados por esta forma de "medicina social". De esta manera, alimentado por el campesinado y por la gran ciudad, el curanderismo, práctica ancestral, se vuelve "viejo remedio para enfermedades nuevas" (Sharon, 1980: 50).

Contrariamente a la medicina clínica, que persigue una metodología puramente organicista, el curandero trata también los males causados por factores psicosomáticos, a los cuales se da una explicación sobrenatural, como por ejemplo el "mal de ojo", el "daño", la "muchaca", las "ganaduras de espíritus" o "sustos", las "melancolías", la "golpiza del alma", el "cuaque", el "mal hecho" o el "mal viento". Por lo general se puede afirmar que, contrariamente a la medicina clínica, la curación tradicional no se limita a considerar y tratar la sintomatología, sino que actúa buscando el origen y la causa de estos mismos síntomas. Asimismo, hoy en día en Perú algunos médicos clínicos reconocen el poder curativo de las prácticas chamánicas, y no faltan casos de especialistas que aconsejan a sus pacientes de acudir a un curandero.

En 1988, durante el panel "Medicina, curanderismo y magia", organizado en el auditorio del Hospital Guillermo Almenara de Lima, el director de antaño del hospital, el Dr. Mario Chiappe Acosta afirmó que "existen enfermedades o males orgánicos que no pueden ser curados por la ciencia médica y sin embargo son fácilmente tratados y solucionados mediante el curanderismo o magia" (Castro Capuñay, 1988: 262). En la

misma ocasión, Chiappe Acosta aclaró que su consideración no quería avalar las prácticas de espiritistas, brujos o curanderos, sino que quería expresar una inquietud para investigar los recursos y las técnicas ancestrales que ellos utilizaban. De acuerdo con el Dr. Fernando Cabieses, investigador peruano de "medicina folklórica" (4), el curanderismo es "la medicina tradicional que realiza cada pueblo con sus creencias y recursos naturales, así como la magia, en la que se da una explicación sobrenatural a un hecho que no puede ser tratado por medios naturales" (Castro Capuñay, 1988: 263).

Por otro lado, igualmente los curanderos se van adaptando ante la medicina moderna, reconociendo los límites de sus artes y admitiendo que "las cosas que no pueden curarse con yerbas naturales requieren la aplicación de la sabiduría y las técnicas de la ciencia moderna" (Sharon, 1980: 53). Es así, pues, que hoy en día se dan casos en que el mismo chamán sugiera a sus pacientes acudir a la medicina clínica, creando un nexo de complementariedad entre las artes tradicionales y las técnicas modernas, una especie de puente entre las creencias ancestrales y la ciencia moderna. En una sociedad que se transforma rápidamente y, arrastrada por las tendencias de homologación global, demuda los principios y los valores tradicionales autóctonos, el curandero adquiere un nuevo papel de referencia en la comunidad: por un lado, es poseedor de la tradición y de la sabiduría sincrética-ancestral; por otro lado, se hace cargo de acompañar a los individuos en este proceso de transformación y adaptación. Eduardo Calderón Palomino, en la entrevista realizada por Sharon (1980: 53) explica que "para un individuo que se enfrenta a una sociedad en crecimiento, puede ser un cambio muy fuerte, muy abrupto, abandonar de repente sus formas, sus principios ancestrales". El curandero absorbe, por lo tanto, la conmoción de los individuos y proporciona "una abertura de manera suave hacia la sociedad a la cual uno ha de adaptarse", siendo él "el puente en el campo social".

De lo anterior, se puede concluir que el chamán no es simplemente un profesional, alguien que cura los males del cuerpo y de la mente con sus artes y por medio de las plantas medicinales. Él es un maestro, una figura de referencia en la sociedad, que goza de un gran prestigio (en su comunidad y tal vez hasta en todo el país), y es la persona a quién encomendarse por todo tipo de problema o acto propiciatorio, en condiciones de tratar enfermedades y padecimientos pero también de solucionar problemas interpersonales y conflictos infra-sociales, y en general todos los problemas que siempre acompañan a la enfermedad. Es así que el curandero se pone al servicio de la comunidad, logrando su función social.

Asimismo, él es el emblema del sincretismo mítico-religioso norteño: en sus rituales coexisten símbolos precolombinos e imágenes cristianas, se mezclan el panteón de las deidades prehispánicas, las entidades ancestrales (como las huacas, los cerros, los elementos cósmicos y de la naturaleza) y los santos cristianos, todos

4) Otra forma de llamar a la medicina autóctona tradicional.



igualmente invocados por el maestro. El elemento cristiano entró a formar parte de estas prácticas posteriormente a la conquista, como consecuencia de las imposiciones europeas y de la Iglesia católica. Introducido inicialmente para complacer las normas y los controles de los conquistadores, se ha ido integrando a los ceremoniales y la simbología de las "mesas" (5), proporcionando mayor fuerza y legitimación a la obra y los poderes del maestro curandero, tanto en su proyección hacia la población como en su propio auto-reconocimiento.

Es así que el curandero, reuniendo en sus prácticas la sabiduría tradicional y los conocimientos modernos, las creencias ancestrales y la religión de los conquistadores, las antiguas costumbres y las influencias de la contemporánea sociedad globalizada, adquiere la función de nexo entre la tradición y la modernidad.

5) Conjunto heterojéneo de objetos sagrados, imágenes sincréticas y artefactos simbólicos, generalmente puesto en el suelo a manera de altar, que cada curandero utiliza para sus prácticas ceremoniales.



BIBLIOGRAFÍA

Capuñay Campos Francisco

2004a "El curanderismo «Creencia de una Tradición Milenaria»", en: *Turismo "Mi Lambayeque"*, FCC Publicidad, Lambayeque, pp. 384-460

2004b "Ferreñafe «Tierra de la Doble Fe»", en: *Turismo "Mi Lambayeque"*, FCC Publicidad, Lambayeque, pp. 190-213

Castro Capuñay Luís I.

1988 *Monsefú. Memorias de un pueblo líder*, Universal Lima, Lima,

Dragunsky Luis

1968 *El curanderismo en la costa norte peruana*, manuscrito inédito

Elera Arévalo Carlos G.

2011 "El paisaje cultural Sicán, cosmovisión y los ancestros", en: *Plan Maestro del Santuario Histórico del Bosque de Pomac,* SERNANP, Lima, pp. 113-116

INEI

2003 "Tradición y Folklore, Mitos Leyendas y Creencias", en: *Almanaque Estadístico de Lambayeque*, INEI, Lima, pp. 271-283

Polia Meconi Mario

2001 *La Sangre del cóndor. Chamanes en los Andes*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima

SERNANP

2011 *Plan Maestro del Santuario Histórico del Bosque de Pomac*, 2011 2016 Lima

Sevilla Exebio Julio César

2000 *Mitos y leyendas lambayecanas I*, Conea, Lambayeque

Sharon Douglas

1998 *El Chamán de los cuatro vientos*, Siglo XXI, México, 1980

Wolf Eric R.

1955 "Types of Latin American Paesantry", *American Anthropologist, 57*, American Anthropological Association





UNA HERENCIA MUCHIK EN LA REGIÓN DEL BOSQUE DE PÓMAC (PERÚ): LA ESCENIFICACIÓN TEATRAL EN LOS FESTEJOS RELIGIOSOS

Bernd Schmelz
Director del Departamento Científico
Museum für Völkerkunde Hamburg
Bernd.Schmelz@mvhamburg.de

La región del Bosque de Pómac, en el departamento de Lambayeque, pertenecía por antaño al área nuclear del lenguaje *muchik*. Esta lengua, que en los tiempos precolombinos estaba ampliamente expandida a lo largo de toda la costa peruana, desapareció a comienzos del siglo XX. El alemán Hans H. Brüning es considerado como una de las últimas personas en hablar ese idioma. Él vivió en la región entre 1875 y 1925 y se dedicó, con intensidad, a investigar no sólo el lenguaje, sino también la historia y el modo de vida de la población autóctona. Su legado científico, compuesto por más de 3000 fotografías, 43 libretas de campo, numerosos documentos y cartas, se encuentra depositado en el Museo Etnológico de Hamburgo (Aristizábal y Schmelz, 2009). El etnólogo estadounidense Richard P. Schaedel fue quien, basándose en el legajo de Brüning, elaboró, por primera vez, una etnografía general del pueblo *muchik*, que se extiende hasta principios del siglo XX (Schaedel, 1988). Motivado por los resultados impresionantes del científico Hans H. Brüning en relación a la investigación etnohistórica de la costa septentrional peruana, me entregué también, desde 1989, a la tarea de llevar a cabo una investigación histórico-etnográfica en el departamento de Lambayeque para poder comprender el fenómeno de continuidad y cambio de ciertos elementos culturales. Mi interés se centra especialmente en el análisis de fiestas religiosas y seculares, como también la escenificación teatral resultante (Schmelz, 1992, 1998).

La costa septentrional peruana es conocida por la celebración intensiva y ostentosa de sus fiestas religiosas, como pasa en muchas otras regiones de América Latina. Las ideas y los actos religiosos son un componente fundamental de la vida cotidiana. Para el etnólogo no sólo los rituales y las sensaciones religiosas o las relaciones sociales y políticas son interesantes, en términos de la religiosidad de la comunidad, sino también su teatralización consciente e inconsciente. Con frecuencia, tanto la localidad por completo como una región determinada en las afueras del poblado dan escenario para procesiones grandes y pequeñas con rutas fijas o improvisadas; al igual que para un programa elaborado de actividades, proveyendo de una puesta en escena que salta a la vista.

En todas las regiones del continente americano han existido las danzas rituales y su teatralidad religiosa respectiva, ya en época precolombina. En América Latina, el encuentro de religiones indígenas diferentes con el catolicismo europeo dio base a un sincretismo marcado. La teatralización religiosa se desarrolló de forma independiente en las distintas regiones de América Latina; así, con frecuencia se observa que incluso la misma figura, por ejemplo el diablo, se representa de forma diferente y con otras funciones en dos pueblos adyacentes (*Cfr*: Meier, 2008).

Tomemos en consideración, ahora, algunos ejemplos locales. De la región del Bosque de Pómac, tratada aquí, se exponen las escenificaciones teatrales de los festejos en las localidades de Mochumí, Túcume, Íllimo y Ferreñafe. Por desgracia no existe hasta el momento ningún análisis sistemático sobre la extensión y el significado de las danzas y escenificaciones teatrales de estos festejos religiosos. Los antecedentes para abordar esta temática hay que buscarlos, en el mejor de los casos, en las publicaciones locales, sean folletos, revistas o periódicos regionales. Así fueron hasta el momento, sobre todo, los investigadores locales quienes, con sus pesquisas y descripciones de distintas épocas, contribuyeron a este tema. No obstante, en general les falta el planteo y análisis del problema científico, aún incluso cuando se trata de fuentes importantes para la investigación etnológica e histórica. Aquí es posible nombrar a uno de los pocos ejemplos con trasfondo científico, se trata del sociólogo Julio César Sevilla Exebio, quien en 1991 publicó un fascículo con descripciones de algunos de los espectáculos religiosos más importantes de la región de Lambayeque (Sevilla Exebio, 1991). No obstante, es de mencionar que la comunidad científica internacional tiene un acceso bastante restringido a estas publicaciones locales.

El estudio etnográfico de Richard P. Schaedel (1988) brinda una visión de conjunto sobre la teatralidad religiosa en la costa septentrional, en momentos de la transición del siglo XIX al XX. Se basa, sobre todo, en el legado fotográfico de Hans H. Brüning. Sus fotos constituyen una fuente sustancial para la reconstrucción de la extensión por antaño y el análisis del devenir histórico de la teatralidad religiosa, del mismo modo que la colección pictográfica del siglo XVIII del obispo de Trujillo Baltasar Martínez Compañón (Brüning 1990, Martínez Compañón, [1782-89] 1985).

TÚCUME - DANZA DE LOS DIABLICOS

"El pueblo de los diablicos es Túcume" opinaban Augusto D. León Barandiarán y Rómulo Paredes en su informe sobre geografía e historia regional del departamento de Lambayeque (León Barandiarán y Paredes, 1934: 240). De hecho, incluso aún hoy en día, Túcume es conocido principalmente por la "danza de los diablicos", además de sus construcciones monumentales de adobe de época prehispánica. En el siglo XVI, la figura del diablo es un elemento esencial del espectáculo romántico, la cual una vez más desempeñó un rol crucial en la misión evangelizadora. En América Latina

encontró acogida en muchas fiestas religiosas, con funciones e interpretaciones diferentes. Aquí el diablo es mucho más que la personificación del mal, también puede convertirse en el regidor de la fiesta o bien en el bromista.

En la tradición oral de la localidad de Túcume se conservan, hasta la actualidad, narraciones sobre los orígenes de las actuaciones del diablo en el lugar (Guía turística Túcume, 1988; Vásquez Díaz, 1991). En ellas se indica que durante la época colonial los sacerdotes católicos en Túcume advirtieron que los nativos adoraban al nuevo Díos pero le seguían ofrendando presentes a sus viejos dioses. Así, luego de reconocer la situación, el párroco habría decidido llevar a cabo una "pequeña" puesta en escena en los alrededores de las ruinas monumentales prehispánicas, que estaban en las afueras del actual poblado de Túcume, con el objetivo de asustar a los indígenas, de tal modo que abandonasen con sus "ritos paganos".

En una noche bien oscura – cuando al parecer reinaba un eclipse solar - la población durmiente se despertó con un grito desgarrador. Cerca de las ruinas ardía un fuego gigantesco y desde allí una carreta enorme tirada por caballos, produciendo un gran estruendo, entraba en el casco urbano. Debido a sus grandes dimensiones en las narraciones se habla de un "carretón", denominación que se conserva hoy en día. En la carreta estaban los diablos con máscaras formidables, cuernos, grandes ojos, trenzas y rabos. Su vestimenta era lujosa con capa, espejuelos y cascabeles. Los diablos dieron una vuelta al pueblo para luego regresar a las ruinas. El párroco les explicó a los nativos asustados, que el fuego provenía del purgatorio y del infierno, y que los diablos se llevarían consigo todas las almas paganas. De aquí surge el nombre de "Purgatorio" para el cerro en los alrededores del complejo arqueológico. Así, se castigaría a quien rechazase adorar a Dios, a quien negase de la religión cristiana, o quien continuara celebrando los ritos de antaño. A partir de la repetición regular se originó una "tradición diabólica", estableciéndose como tal en Túcume.

Este cuento, que aparece en múltiples variaciones, se puede verificar o datar sólo a partir de un estudio archivístico intensivo. Según el estado actual de la cuestión se puede suponer que la aparición teatral de los diablicos puede remontarse, por lo menos, hasta el siglo XVII, integrada, por entonces al igual que en la actualidad, en los festejos de la "Purísima Concepción" (Días Torres 1989a; Asalde Monje 1992). La primera descripción detallada y publicada de la danza de los diablicos de Túcume proviene de la pluma de Augusto D. León Barandiarán y de Rómulo Paredes y se ubica en los albores del siglo XX (León Barandiarán y Paredes, 1934: 240).

Su informe sobre los diablicos es muy impresionante y muestra los cambios en la escenificación y el significado acaecidos en la localidad hasta el presente. Por aquel entonces Túcume contaba con aproximadamente 1000 habitantes, todos ellos mostraban tener una gran pasión por el baile. Allí ser diablico era una profesión, se nace diablico, como en otras partes se nace músico, poeta o pintor. La danza se celebra



en uno de los meses más cálidos del año y cuatro de los veinte danzantes habrían sucumbido dado que en tres días consecutivos se bebía y se bailaba sin quitarse la máscara. Si un diablico muere tras una fiesta, nunca se asocia su muerte a los esfuerzos del baile, o con el sol fuerte al que estuvo expuesto, o con el polvo y la arena que absorbieron sus pulmones, ni con el alcohol consumido, sino con la envidia de las madres de los que no tuvieron la suerte de bailar en la procesión de la Purísima Concepción. Desempeñar el papel de diablico era un honor para la familia, y renombre entre los amigos.

El traje de diablo era, por aquel entonces, también muy importante y se componía de una máscara y de un capote. La máscara, hecha a partir de hojalata, imitaba la cabeza de un perro, de un puerco o un toro, pero simbolizaba de forma clara al diablo. Se la guardaba durante el año en un lugar preferencial de la casa y la misma se heredaba dentro de la familia. El disfraz se componía de un pantalón verde, amarillo o rojo hasta las rodillas, una chaqueta bien ceñida al cuerpo con mangas anchas bicolor, y medias largas de color azul, verde o rojo. Además llevaba zapatos blancos de lino o amarillos de cuero. En las rodillas, las mangas y los tobillos se ataban cascabeles y en el pecho un corazón de cartón y cristal de espejo. Todos llevaban el pelo largo y espuelas.

A la cabeza del séquito marchaba el caudillo, el “capataz” o “diablico mayor, que representaba a la figura central de la danza. Estaba vestido de forma más elegante que el resto, con un pantalón de seda negra, zapatos negros, medias de seda de varios colores, una capa de terciopelo negro, un látigo y un cetro adornado con muchas cintas. Otra figura central de esta escenificación era el ángel, quien protegía a otra figura, el “almita”. El ángel estaba vestido de blanco, rosa o celeste. En la espalda llevaba unas alas hasta las rodillas, además zapatos blancos, medias en el color de la vestimenta, un turban con plumas y una espada en la mano derecha. La representación danzante se componía, entre otras cosas, de una lucha continua durante la procesión entre el grupo de los diablos y el de los ángeles. Los diablos intentaban robar el “almita”, mientras que la tarea de los ángeles era la de protegerla. El almita era representada por un niño pequeño vestido completamente de blanco.

Otra escenificación teatral importante tenía lugar en la plaza principal de la localidad o frente a la casa de algún personaje importante. Los diablicos eran los guardianes de un macho cabrío negro, compuesto por distintas partes de madera. Mientras se recitaban cuentos diabólicos se armó al animal bajo la dirección del diablico mayor, quien acompañaba el acto con danzas y movimientos extravagantes. Finalmente se acercaba el ángel, quien llevaba la cabeza de un cordero blanco y la intercambiaba por la negra. Así derrotaba a los diablos y los transformaba en pastores apacibles. La danza de los diablicos tenía, por aquel entonces, gran significado para los festejos de la patrona de Túcume, la Virgen María de la “Purísima Concepción”, pero también aparecía en otras fiestas de la localidad, como la del Corpus Christi y en Semana Santa. También es notorio el comentario que hacen ambos autores en relación a los costos ocasionados por esta fiesta:

> Si lo que este pueblo gasta en gallos, en tejas y en diablicos, lo gastara en escuelas, no sería un pobre rincón del mundo, sino una población floreciente, digna de la cultura de la época. ¡Pero vaya usted a desendiablicar al Perú! (León Barandiarán y Paredes, 1934: 245).

Gilberto Díaz Torres investiga con ayuda de algunos tucumanos la danza de los diablicos hacia mediados del siglo XX (Díaz Torres, 1989b y 1989c). Por aquel entonces, la formación debería haber estado compuesta por doce bailarines, entre ellos niños, adolescentes y hombres, denominados “galanes”. Junto al diablico mayor, quien entretanto ha sustituido al diablo pobre, estaban también los distintos “capataces” y el ángel. El diablico mayor bailaba a la cabeza del grupo, abría el camino y echaba a los intrusos con su látigo. A veces llevaba consigo lápiz y papel, contemplaba a las personas, las olfateaba, las tocaba, movía la cabeza y el rabo, y se apuntaba el nombre. Huía de la cruz y del ángel.

La actuación de los diablicos nunca era improvisada. Seguía una preparación de varios meses bajo la dirección de algunos especialistas de la danza, de la confección y de las máscaras, quienes eran contratados para esta tarea. También los padres les enseñaban a sus hijos el sonido del tambor y de las chirimías en la danza de los diablicos. A veces asumían un gran sacrificio económico con tal de que la presentación saliera lo mejor posible. Por aquel entonces, en general, los parientes de los organizadores de la fiesta aparecían como diablicos.

En mi opinión, se debe tener mucha cautela con las indicaciones de Díaz Torres dado que están, aparentemente, muy influenciadas por las informaciones de León Barandiarán y Paredes, sin mención expresa.

Hacia el final del siglo XX salían a escena una considerable mayor cantidad de diablicos (1). Hasta setenta acompañaban la procesión durante la fiesta en honor a la “Purísima Concepción de Túcume” o participaban de los desfiles matutinos a través de la localidad en los días de la fiesta. Tras la misa principal del día central de la fiesta tenía lugar el espectáculo más importante de los diablicos. Al principio se montaba una figura de madera compuesta de distintas partes individuales, cuyo cuerpo era

1) Le agradezco de todo corazón a Georgín Carrillo Vera por la crucial información brindada y su gran predisposición en Túcume en 1992. Por aquel entonces, era jefe organizador de los diablicos, un cargo que había asumido de su padre. En su casa se preparó la escenificación y se instruyó a los bailarines. También es considerado el mejor productor de máscaras de la localidad. *Cfr*: aquí con Schmelz (1998a: 274). Sobre los diablicos de Túcume en la década de 1990 véase también Casas Roque (1998: 307-312).

blanco pero la cabeza negra. Así, se representaba a un macho cabrío negro, considerado el "dios de los diablicos". Durante el montaje los diablicos bailaban con una espada en la mano, marchando hacia delante y hacia atrás. Los acompañaban músicos, que de forma sutil tocaban la conocida "tenda del diablillo". Los "diablicos regidores" se ocupaban de evitar que alguna persona ajena penetrase en el lugar destinado para la danza. Los "capataces" y los "alférez" bailaban a los costados de la columna de diablicos. La escena en general daba la impresión de una formación militar. Una vez terminado de montar el macho cabrío, fue adorado por los diablicos con música alegre, grandes brincos y reverencias exageradas.

Con la aparición del ángel, en cuya compañía se encontraba el "almita" vestida de blanco, comenzó la lucha con los diablicos. Al son de la música se enfrentaban el ángel y el "diablo mayor". El ángel luchaba con una cruz dorada en la mano hasta que lograba someter al diablo. Una vez vencido, el diablo caía al suelo y con él los otros diablicos. El ángel lo convertía en alguien bueno y le incitaba a adorar juntos a Dios y a la Virgen María. Los diablicos se levantaban y, junto con el ángel, acompañaban a la procesión que en ese momento partía con la imagen de la "Purísima Concepción".

El disfraz de los diablicos es aún hoy en día muy colorido. Mientras que en la década de 1990 las máscaras eran elaboradas con esmero a partir de hojalata, en 2007 pude comprobar una cierta decadencia en la confección de las mismas. En ese año casi no había máscaras de hojalata, sino que casi todas eran de cartón, las cuales a lo lejos no son de tan buena calidad siendo su manufactura mucho más barata.

Éstas representaban, al igual que antes, animales como perros o puercos, siguen teniendo cuernos y por lo general también dientes espeluznantes. La máscara cubría la cara, el resto de la cabeza se protegía con un paño que estaba unido a la máscara.

Con una banda elástica se la ataba a la cabeza. El diablico mayor mostraba la máscara más ostentosa, adornada a veces con pequeños espejitos. Si bien, incluso hoy en día las máscaras siguen siendo un bien familiar, en la actualidad se las producen más a menudo que en el pasado.

Mientras que los disfraces de los diablicos normales podían combinar los colores rojo, azul, verde y negro, el del diablico mayor tenía que ser, dentro de lo posible, completamente negro. Junto a la máscara, se compone de una manta para los hombros y una capa, la cual se lleva sobre una camiseta o camisa de mangas cortas, y un pantalón. Estos tres componentes son confeccionados por las mujeres de la familia y decorados con pequeños espejuelos. En la parte inferior del pantalón se colocan, además, pequeños cascabeles. El uso de seda es considerado distinguido, pero de forma creciente se usan paños sintéticos. Los zapatos ya no son manufacturados para la ocasión, sino que se llevan zapatillas de deporte. Las espadas son ahora de madera y las arman los diablicos mismos, sólo el diablico mayor detenta una de metal.



La vestimenta del ángel se compone de un vestido blanco largo, decorado a veces con espejitos. Lleva una corona hecha a base de cartón recubierto con papel dorado. Lo mismo sirve para las alas, las cuales estaban sujetadas a la espalda, y para la cruz que lleva en la mano. El diablo y el ángel son representados exclusivamente por adolescentes u hombres jóvenes, y sólo el papel del "almita" recae por lo general en una pequeña niña con un vestido blanco.

La danza de diablicos (o también llamada de los "diablillos") de Túcume tiene gran significado en la actualidad, no sólo en la localidad, sino también es conocida más allá de los límites del pueblo en toda la costa septentrional peruana. Los organizadores de las fiestas de otras localidades los invitaban con gusto, y su salida a escena era una atracción muy especial. Los habitantes de Túcume están orgullosos de esta notoriedad y los diablicos se han convertido en un símbolo crucial de la identidad de Túcume. Las reglas del comportamiento de los diablicos se ha relajado, en efecto, en comparación a lo estrictas que eran a principios del siglo, ya no es necesario llevar la máscara de forma ininterrumpida por más de tres días ni bailar hasta el desvanecimiento. A excepción, tal vez, de los "cadáveres del aguardiente", por suerte ya no se suceden más muertes como consecuencia de la intensidad en la representación del diablico.

MOCHUMÍ - DANZA DE LOS INGLESES

La localidad de Mochumí está ubicada en la inmediaciones de Túcume, y participa de los grandes festejos en honor a la Virgen María "Purísima Concepción" durante el mes de febrero. Para su adoración existen dos imágenes - la "virgen grande" y la "virgen chica". Mientras que la imagen grande permanece durante todo el año en Túcume, la imagen pequeña de la "Purísima Concepción" se queda en Ferreñafe. En el lenguaje popular de Túcume se la nombre como "ágil de pie", denominándola también como la "serrana ingrata". En el contexto de los festejos la pequeña figura se dispone a peregrinar, y llega a Túcume a través de una procesión larga desde Ferreñafe, vía Mochumí.

Durante la procesión en Mochumí aparece la formación de danza teatral más conocida de la localidad: la "danza de los ingleses" o también llamada, danza de los "Márgaros". El grupo recibe a la procesión en la entrada de Mochumí y la acompaña hasta la capilla de la "pequeña Virgen" en la entrada de la localidad de Túcume. La mayoría de los bailarines vuelven entonces hacia Mochumí, sólo unos pocos se quedan en Túcume (2).

2) Quisiera agradecer aquí de forma especial a los hermanos Baltazar y Rogelio Morales por la valiosa información en Mochumí en el año 1992. Por aquel entonces, Baltazar Morales era organizador y director



Las figuras principales son, el denominado "viejo", su mujer, la "Márgara", y la hija de ambos, la "Margarita". El "viejo" es líder y solista de la formación. Sus características más importantes son su alto sombrero de copa y su barba roja fuego. El sombrero de copa es de manufactura personal, a partir de un cartón revestido con una tela negra. La máscara se compone de una calabaza partida por la mitad, en la cual está pintada una cara blanca, y pegada a la misma una barba roja de piel de cabra. Su traje marrón y su corbata roja. Los zapatos pueden ser blancos o negros. En la mano lleva un bastón.

A su derecha está "su mujer", la "Márgara". Ésta lleva un vestido verde largo, donde sus pechos son rellenados de forma exagerada. También luce una máscara hecha a partir de una calabaza partida por la mitad. En la misma se pintó una cara blanca con mejillas rosadas. Lleva un sombrero de paja claro con una cinta roja. En la mano acarrea una cartera y a veces saluda a los espectadores agitando un pañuelo rojo.

A la izquierda del viejo viene "su hija", la "Margarita". Lleva un vestido largo rojo con rayas doradas. Su cara está también cubierta por una máscara blanca hecha a partir de calabaza con cabellos rubio-dorados (de piel de oveja teñida) pegados a la misma. En ocasiones saluda a los espectadores con una pañuelo verde. Tanto la madre como la hija llevan por lo normal sólo sandalias.

Detrás de los protagonistas principales, dispuestos en dos hileras bailan entre doce y dieciséis hombres representando a los "ingleses" o "márgaros". Llevan sombreros de copa altos y trajes de diversos colores (negro, azul y blanco). Sus caras están cubiertas con máscaras de animales, que en muchos casos se pueden identificar como puercos o liebres. También usan máscaras de payaso y de demonio. Hasta finales de la década de 1970 todas las máscaras se producían en base a calabazas. En las últimas décadas las máscaras de plástico se han impuesto cada vez más. Aquí se trata de las máscaras de carnaval convencionales, que se pueden comprar por docena en Chiclayo.

Esta formación le abre el camino a la procesión con la imagen de la "Purísima Concepción", a través de la localidad de Mochumí, hasta la capilla de la Virgen María en la entrada a Túcume. En el largo recorrido la música alegre incita al grupo a realizar movimientos danzantes improvisados. Los acompañan músicos, quienes tocan ritmos rápidos en los tambores y los violines. Una y otra vez la procesión hace un alto para que los feligreses puedan hacer una pausa, entonces la formación de danza ofrece un espectáculo particular. En esta ocasión, los actores entran en interacción directa con el público, burlándose y riéndose unos de otros. Antes de continuar la marcha se los ovaciona con aplausos. Todas las figuras son representadas por actores masculinos de entre 16 y 30 años de edad.

de la danza. Rogelio Morales era considerado el experto local en máscaras. *Cfr.* aquí Schmelz (1998a: 280). Sobre la danza de los ingleses en la década de 1990 véase también Casas Roque (1998: 314-316).

Según mi conocimiento actual, la danza de los ingleses surgió en Mochumí en el siglo XIX, cuando muchos ingleses, sobretodo latifundistas, se radicaron en la costa septentrional peruana. Esta danza fue fotografiada por Hans H. Brüning ya en 1890 durante los festejos de la "Virgen de la Luz" en Sechura, y en 1904 en la fiesta de la Ascensión en Jayanca (Schaedel, 1988: 180-181). Con la independencia de Perú se abrió el acceso a todos los europeos, más allá de los españoles. Junto a los ingleses se pueden contar con italianos y también alemanes. Pero, aparentemente, fueron los ingleses, tal vez debido a su comportamiento o a su indumentaria, que fueron víctimas de las parodias de la población local. Se trata aquí de una interpretación teatral del otro, del extranjero, quien encontró su ingreso en la localidad. Es asombroso que esta representación se haya mantenido hasta la actualidad, dado que hoy en día casi no hay más ingleses. Como "márgaros", el segundo nombre que reciben estas figuras, se denominan en la actualidad también de forma general a los "nuevos ricos" o "arrogantes". También esto se puede interpretar como una clara declaración, de cómo los nativos habían contemplado a las primeras generaciones de ingleses.

La danza de los ingleses de Mochumí no es, por lejos, tan conocida como la danza de los diablicos de Túcume, aunque sigue gozando de gran popularidad entre los habitantes del lugar. Junto al rol fundamental que desarrollan durante la fiesta en honor a la "Purísima Concepción" también salen en escena en otros espectáculos religiosos importantes de Mochumí, la aparición de los Reyes Magos, y en Carnaval. A veces son invitados para aparecer en fiestas religiosas de otras localidades.

ÍLLIMO - LOS REYES MAGOS

En las localidades Monsefú, Mórrope, Salas, Mochumí e Íllimo, del departamento de Lambayeque, se celebran hasta hoy día festejos extraordinarias en honor a los Reyes Magos. Aquí tienen lugar escenificaciones teatrales cuyo origen se remonta al siglo XIX y principios del siglo XX: en Salas empezó la feria en 1870, en Íllimo en 1891, en Monsefú en 1912, en Mórrope en 1915 y en Mochumí en 1927 (Sevilla Exebio, 2001). Lamentablemente no existen para la región lambayecana estudios históricos sobre la adoración de los Reyes Magos en siglos anteriores. Para principios del siglo XX existe una fuente muy importante sobre los Reyes Magos en la región: las fotografías de Hans H. Brüning, quien documentó extensamente la fiesta de los Reyes en Monsefú (1906 y 1907) y en Ferreñafe (1908).

Precisamente por Brüning sabemos que la representación de los Reyes de Ferreñafe - que ya no se realiza en la actualidad - ha sido antiguamente una de las más importantes de toda la región. El sociólogo Julio César Sevilla Exebio comprobó que



en Ferreñafe la tradición de esta fiesta se había extinguido ya en 1980. En 1991 encontró en esta ciudad el libro "Drama de Reyes", transcripción de un libro más antiguo que desapareció con las lluvias del año 1850. En este libro aparecen los tres Reyes Magos, Herodes, secretarios y embajadores. Según sus estudios este texto fue llevado a Monsefú y de allá a Narihuala en el Departamento de Piura. En cada uno de los lugares mencionados se nota una variante local (Sevilla Exebio, 1991, 2001; Zuloeta Aguinaga 2009).

En la actualidad se considera a las representaciones de los Reyes Magos de Íllimo como las más atractivas e importantes en toda la costa lambayecana. En 1992 empecé un proyecto de investigación sobre la teatralización religiosa en la costa norte del Perú (Schmelz, 1998a, 1998b, 2000, 2004). Así, en setiembre y octubre de 1992 tuve la posibilidad de obtener datos sobre la historia y la organización actual de la fiesta de los Reyes en Íllimo. En esa oportunidad encontré en el archivo privado del poeta e historiador local Felix Albañil Pacheco el manuscrito "La Fiesta del Niño Dios de Reyes de Íllimo", compuesto por él mismo. Lamentablemente no lleva fecha y él tampoco se acordaba cuando lo escribió ("unos años atrás"). Así la fecha de redacción más tardía data para los años 80 del siglo XX. Su archivo, que se encontró desordenado en su casa, era una colección impresionante de documentos, manuscritos e impresos sobre la historia de Íllimo.

Según sus investigaciones, el primer propietario conocido del "Niño Dios de Íllimo" ha sido el español José de la Rosa Granados, casado con la illimana Juliana Gonzáles Márquez. Los propietarios subsiguientes fueron Vicente Guevara, Isac Carbonel y Angel Panaqué. Los mayordomos fundadores de la fiesta fueron Salvador Bances y José Siesquén, quienes empezaron a celebrar la fiesta en el año 1880. En esta fase inicial aparecen también como mayordomos José Rosa Granados y Manuel Carbonel Ayala. En 1897 José de la Rosa Mío, Ambrosio Granados Gonzáles y Ángel Panaqué Bocanegra tuvieron el cargo de mayordomo (Schmelz, 2004: 464).

Según este manuscrito, en el año de 1913 se realizó por primera vez la escenificación de los Reyes Magos. El primer organizador fue Bonifacio Jiménez. Como primeros actores se mencionan:

Baltazar Rey Blanco:
Eduardo Chávarry Aldana
Gaspar Rey Indio:
Héctor Quiroz Sullón:
Melchor Rey Negro:
Cecilio Granados García
Rey Herodes:
Gregorio Valdavieso
Balduvino:
José del Carmen Bances.

Manuel Bances Acosta publicó en 1995 y 1997 un buen análisis de la estructura de la fiesta en la actualidad. La historia de la fiesta empieza en una fecha más tardía de lo que dice Félix Albañil Pacheco (Bances Acosta, 1995). Según este autor, Isaac Carbonel Gutiérrez y Dominga Quiroz fueron los iniciadores de la fiesta del Niño Dios de Reyes en Íllimo. Los primeros mayordomos decidieron llamarse "de todo gasto" porque cubrieron todos los gastos de la fiesta. Según Bances Acosta entre los primeros mayordomos de la festividad se encontraban Felipe Panaqué, Ruperto Quiroz, Francisco Rico, Pío Sandoval, Bonifacio Jiménez, Juan Baldera e Isaac Carbonel Gutiérrez. En el primer año prestaron para la misa del 6 de enero la imagen del "Niño Dios de Pascuas".

En los años siguientes adquirieron la imagen sentada del "Niño Dios de Reyes" que fue propiedad de Teodoro Granados hasta más o menos 1905. En 1906 la Hermandad consiguió otra imagen más. Vicente Guevara cumplió en este año con un compromiso que había hecho con la mayordomía del "Niño Dios de Reyes de Íllimo". Los mayordomos realizaron para él una "minga" de agricultura y él en cambio mandó hacer una imagen del Niño Dios en un taller especializado en Lambayeque.

Cuando fue a Lambayeque a recoger la imagen sucedió un acontecimiento que causó un impulso enorme para la fiesta. Después de haber celebrado en el taller con el maestro el "cumplimiento de la palabra" guardó la imagen en su alforja, la cargó en su caballo y emprendió el regreso a Íllimo. En el camino, en el así llamado "punto cuatro", se dio cuenta que ya no estaba el bolso con la imagen. Regresó y buscando en el camino la encontró cerca de Lambayeque en el así llamado "punto nueve". El número cuatro y el número nueve correspondieron al 4 y al 9 de enero - el principio y el final de la fiesta. Así nació en Íllimo el primer milagro de la nueva imagen del Niño Dios de Reyes.

La solución de la confusión de las distintas fechas de iniciación de la fiesta y de los distintos primeros mayordomos y propietarios de imágenes es relativamente simple. En la historia de Íllimo existieron varias imágenes del "Niño Dios de Reyes" con sus respectivas fiestas. Y como en muchos otros casos estas fiestas han sido en el principio fiestas familiares.

Así se encuentran en la actualidad dos "Niños de Reyes" en propiedad de la "Hermandad del Niño Dios de Reyes de Íllimo": El "Niño sentado" y el "Niño echado". Benito Siesquén, el primer mayordomo de la Hermandad del año 1992, me explicó que durante el año se guarda a los dos Niños en la casa del primer mayordomo. En la representación de los Reyes participa el Niño sentado. Esta imagen sale también para un velorio en el caso de la muerte de un miembro de la Hermandad, y el Niño echado sale en ciertas ocasiones. En enero de 1992 celebraron en Íllimo el centenario de su fiesta de los Reyes. El programa llevó el título: "*Gran apertura del centenario de la fiesta en honor al Milagroso Niño Dios de Reyes (1892-1992; 1993) 100 años.*



Festividad religiosa que se celebra en el histórico pueblo de Íllimo". Esto significa que la Hermandad considera el año 1892 como origen de la fiesta actual (Schmelz 2004: 466).

La organización de la festividad de los Reyes en Íllimo se encuentra bajo la responsabilidad de la Hermandad "Niño Dios de Reyes". La junta directiva consiste, desde hace muchos años, en los siguientes cargos: presidente, primer mayordomo, segundo mayordomo, tesorero, pro tesorero, secretario, pro secretario, fiscal, vocal y contador. Después de la celebración de la "fiesta del medio año", el 6 de julio, los mayordomos empiezan a buscar los devotos que apoyan la próxima fiesta. Nombran a los que se comprometen a cubrir ciertos gastos: Las misas de vísperas, del día central, del segundo día central, las misas para los mayordomos difuntos, la recepción de las bandas con desayuno, almuerzo o cena, la Danza de las Pastorcitas, la Danza de los Negritos y la "Vaca Loca", además de la vestimenta y el alimento para los Reyes. Los mayordomos visitan a los devotos en sus casas y celebran el contrato con pisco o cañazo, llamado "llonque" en esta región (Bances Acosta, 1995: 115).

En noviembre empiezan con la preparación para la escenificación de los Reyes. Los actores representan al Rey Herodes, al embajador y al médico de Herodes, a guardias del palacio, a soldados, a los Tres Reyes Magos, al embajador de los Reyes Magos, a un ángel con su estrella, a San José y a la Virgen María. Y aparte de una viuda participa además un Obispo - un papel que existe solamente en la escenificación de los Reyes Magos de Íllimo. Los actores son personas de Íllimo a los cuales elige la Hermandad con el apoyo de la parroquia después de un examen a los interesados.

La enseñanza la realiza diariamente un instructor. Las "modistas", que son responsables de confeccionar la vestimenta de los actores y de los caballos participantes, son "devotas del Niño Dios" y por lo general parientes de los actores (León Ángeles,1995; Salas Valladolid, 1996; Schmelz, 2004).

Un elemento muy importante en todas las fiestas religiosas de esta región consiste en la participación de bandas musicales. El 4 de enero a las 6 de la tarde se encuentran en la calle "7 de Enero" los mayordomos y la banda, donde empieza la fiesta con la tradicional "Entrada de la Banda de Músicos" en el pueblo. En este acontecimiento participan muchas veces no solamente la directiva de la Hermandad de los Reyes sino también las directivas de otras Hermandades. Al día siguiente entra la segunda banda acompañada de la banda del primer día. Tradicionalmente terminan estas entradas en el parque central tocando dos marineras en cada una de las cuatro esquinas (Bances Acosta, 1995: 119).

El 5 de enero tocan también en las cuatro esquinas del parque. A las 22 horas participan en un concurso musical donde el ganador recibe una valiosa copa. A la medianoche están en el lugar donde encienden los fuegos artificiales, y donde hay otro concurso entre las bandas que acompañan. Cada banda juega alternando dos marineras y pierde el grupo que toca en el momento cuando terminan los fuegos artificiales. El final es cuando sale la figura de una paloma del castillo principal.

Entre sus tareas principales se cuentan también los desfiles diarios por las calles de la ciudad durante la fiesta y la participación en las procesiones del 6 y 7 de enero. En estos días cumplen las mismas actividades que el 5 de enero y además participan en el concurso de marinera, recogen a los Reyes Magos y a los otros actores de las casas donde ellos se visten y acompañan a la escenificación pública. El 8 de enero su actividad principal es la participación en la bajada de los arcos que habían colocado los devotos.

Un elemento muy importante en todas las fiestas son los bailes populares. Manuel Bances Acosta (1995: 142) publicó un interesante análisis sobre la importancia de los bailes durante la fiesta de los Reyes. El baile del 5 de enero atrae principalmente a jóvenes y adultos del distrito de Íllimo y sirve para divertirse en las vísperas a la fiesta. El baile del 6 de enero goza de bastante afluencia en todo el departamento. El baile del 7 de enero es especialmente denominado típico ya que a él asisten "las señoritas" acompañadas de sus hermanos o de su mamá. Estas personas de compañía no pagan entrada. Las mamás quieren evitar que los enamorados roben a sus hijas y que se forme así una nueva familia. La tradición oral dice que en el pasado ya acontecieron tales casos en este día expresando "que el Niño Dios de Reyes bendiga esta unión matrimonial" y "el Niño les hizo el milagro".

El centro de toda la fiesta es sin duda la escenificación de los Reyes Magos, que se realiza ya desde hace muchos años el 6 y el 7 de enero en el centro de Íllimo. El 6 de enero de 1999 tuve la oportunidad de observar la bajada de los Reyes en Íllimo. A las 11 horas entraron las Pastorcitas bailando en la iglesia. Fue la señal para el comienzo de la misa solemne del día central de la fiesta. Durante la mañana ya habían preparado a las dos imágenes del Niño Dios de Reyes que participaron en la misa: El Niño sentado y el Niño echado. El párroco de Íllimo acompañado del párroco de Reque y de dos sacerdotes principiantes de la Diócesis de Chiclayo concelebró la misa.

Después de la misa empezó la procesión a las 12:30 horas. El orden de la procesión era el siguiente: La "Vaca Loca", la Danza de los Negritos, La Danza de las Pastorcitas, representantes de la Hermandad enarbolando unos estandartes, el párroco bajo un palio cargando a la imagen del Niño Dios de Reyes sentado en una silla dorada, y finalmente dos bandas musicales. Los devotos caminaban en su mayoría alrededor y detrás de la imagen. La "vaca loca" siempre iba adelante abriendo el camino y de vez en cuando atacando a los niños que la provocaban. Los "Negritos" - ocho hombres danzantes y un cajero, todos vestidos de negro con la cara pintada de negro - bailaron al son de la caja con la coreografía unos pasos adelante volteando por la izquierda, dos pasos atrás y de nuevo para adelante.

Las 30 Pastorcitas con sus tradicionales vestidos amarillos y sus sombreros de paja adornados con cintas y espejitos bailaron todo el camino de la procesión con la cara dirigida al Niño Dios de Reyes. La procesión fue por las calles principales de Íllimo y terminó a la 13:30 horas llegando de nuevo a la iglesia. Con la procesión iban muchos devotos, en su gran mayoría oriundos de Íllimo. Después de la procesión se llenaron todos los restaurantes que se habían instalado alrededor del parque principal.

A las 15 horas empezó la "Banda de Músicos Mórrope Star" a recoger a los protagonistas de la escenificación. Primero recogieron al "ángel" en su casa - un chico de 12 años con un vestido blanco, alas y corona plateada, cargando en su mano una estrella plateada sobre un palo. Lo sentaron en un burro que guió su dueño todo el camino. Cerca de la casa del ángel ya esperó el embajador de los Reyes Magos, vestido de blanco, con sombrero y montado a caballo. A partir de ahí esta figura formó la cabeza del grupo y la banda de músicos el final. Después le tocó a la Virgen María, quien tenía en sus brazos una muñeca como símbolo de Niño Dios, acompañada por San José. Los dos tenían la misma edad que el ángel. María llevaba un vestido blanco y un mantón de color violeta. En la cabeza tenía una corona dorada. La sentaron también en un burro guiado por San José y apoyado por el padre de María. José estaba vestido de carpintero con una túnica de color ceniciento y cargaba un saco con herramientas y un báculo de caminante.

Después todos recogieron a cada uno de los Tres Reyes Magos de las casas dónde los vistieron: primero al Rey Indio, segundo al Rey Negro y al final al Rey Blanco. El Rey Indio usaba pantalón negro, camisa blanca y una larga capa roja. El Rey Negro, representado por una persona de piel oscura, vestía pantalón negro, camisa blanca y un mantón de color verde oscuro. El Rey Blanco estaba vestido con pantalón blanco, camisa blanca y una capa de color azul oscuro con estrellas bordadas. Los tres llevaban una corona dorada en la cabeza, una peluca con cabello negro largo y montaban caballos adornados con pecheras.

A las 15:30 horas empezó la entrada a la Plaza de Armas, donde ya esperaba el Rey Herodes con su médico y su embajador. Estaban sentados en un escenario de madera que representaba al palacio del Rey Herodes. Primero entró el embajador de los Reyes Magos con su caballo. Bajó de su caballo y solicitó al guardia del palacio - un joven soldado auténtico con uniforme del ejército peruano - hablar con el Rey Herodes. El soldado habló con el embajador de los Reyes Magos y con el embajador del Rey Herodes. Después franqueó el paso al embajador de los Reyes Magos para que él pudiera hablar con el embajador del Rey Herodes. Aquél bajó de la escalera y discutió sobre el asunto con el embajador de los Reyes Magos.

Después de haber conseguido el permiso y la invitación del Rey Herodes, los Reyes Magos bajaron de sus caballos y subieron al palacio de Herodes, quien los saludó amablemente. Cerraron amistad y brindaron juntos. El Rey Herodes les ofreció descansar en el palacio, lo que aceptaron. Los Reyes Magos desaparecieron un rato detrás del escenario haciéndose invisibles para los espectadores. Entretanto el médico examinaba a Herodes, que se encontraba enfermo.



Después reaparecieron los Reyes Magos y le contaron al Rey Herodes que estaban buscando al recién nacido rey de los judíos. Bajaron del palacio y salieron en sus caballos de la plaza delante del palacio. Esta información y la intención de los Reyes Magos provocó un ataque de ira a Herodes, quien se desmayó y el médico se preocupó de él y después de un rato le reanimó. El comentador, quien acompañó a la obra de vez en cuando por micrófono, subrayó las calidades del médico, que había hecho su posgrado en Alemania. Con eso contribuyó al divertimiento del público.

El Rey Herodes hizo venir a su embajador y le encargó marcharse junto con algunos soldados a buscar a los Reyes Magos y traerlos. Los soldados eran, igual que la guardia del palacio, auténticos militares jóvenes en sus uniformes. Corriendo se fueron donde sus caballos y montaron una vuelta por la ciudad. Entretanto el Rey Herodes siguió arrebatándose en su palacio. Cuando los soldados regresaron al palacio y le contaron de su fracaso, le dio otro desmayo y se cayó al suelo. Después de que el médico lo había reavivado de nuevo, Herodes mandó a sus soldados a matar a todos los niños recién nacidos en Belén y en los alrededores.

Cuando el Rey Herodes escuchó los disparos de sus soldados tuvo dudas sobre lo que había ordenado y, después de un ataque nervioso, falleció. El médico se preocupó otra vez con mucho espectáculo de él y causó una risa ruidosa cuando entre sus manos enseñó las tripas de un animal. Pero esta vez su esfuerzo fue en vano. Con la noticia de su muerte la viuda de Herodes - un joven disfrazado de mujer con un vestido negro, la cara velada con una tela negra y cargando una cartera negra - subió precipitadamente al escenario y lloró teatralmente la muerte de su esposo. El "Obispo", un hombre vestido con una camiseta celeste, un pantalón azul y con una mitra plateada en la cabeza, que había estado hasta entonces sentado en una silla en medio del público, alivió el dolor de la viuda. Fue la única tarea que tuvo durante la escenificación.

Entretanto el ángel había guiado a los Reyes Magos al nacimiento construido delante de la iglesia donde se encontraron María y José. Adentro habían colocado la imagen del Niño Dios de Reyes sentado en su silla dorada. Allá adoraron al recién nacido Jesús. Después de la muerte de Herodes abandonaron el lugar en sus caballos. El espectáculo terminó a las 18.30 horas. Muchos espectadores aprovecharon la oportunidad y se tomaron fotos con uno de los reyes o con los tres juntos. La Plaza de Armas estaba repleta de gente. Durante la escenificación los Negritos y la Vaca Loca tuvieron la tarea de dejar libre el espacio delante del escenario (Schmelz, 2004: 471).

Muchos espectadores habían venido de otras ciudades y pueblos, ya que la representación de los Reyes Magos de Íllimo se considera como la más bonita y la más

profesional en la costa norte del Perú. Los actores dominan perfectamente su papel y saben sus textos. Para el público es una diversión, porque a pesar del contenido religioso y serio se ofrece suplementos chistosos como las actividades del médico del Rey Herodes. Para Íllimo esta fiesta religiosa tiene también una gran importancia económica, porque muchos visitantes se quedan todo el día y la noche consumiendo en los restaurantes, puestos y tiendas de la feria.

Aparte del aspecto económico la fiesta de los Reyes Magos ha llegado a ser el símbolo más importante de la identidad illimana. El historiador Pedro Delgado Rosado (2002) lo ha formulado así:

> Con el transcurrir del tiempo se ha convertido en el motivo central y en el eje integrador de la identidad illimana. Alrededor de la fiesta de Reyes los illimanos se juntan, se unen, se solidarizan, se sienten más illimanos, más pegados a la tierra, a su historia, a sus raíces y a sus ancestros (...). La fiesta de Reyes los atrae a los illimanos, los convoca, los identifica. En pocas palabras, la fiesta del 6 de enero representa y sintetiza el compendio y suma de la vida y existencia del poblador illimano. La fiesta religiosa de los Reyes Magos es la base de la identidad illimana.

Así tenemos en Íllimo el mismo fenómeno que en muchos otros pueblos del departamento de Lambayeque que la fiesta religiosa más importante del lugar es al mismo tiempo la base más importante para la identidad de su población. Otros ejemplos son la Cruz de Chalpón de Motupe, la Cruz de Chalpón de Olmos, el Niño Dios de Ciudad Eten y el Señor Cautivo de Monsefú (*Cfr*: Schmelz, 2002).

FERREÑAFE - DANZA DE LA DIVINA ESTRELLA

El origen de la danza de la divina estrella de Ferreñafe no se ha investigado con detenimiento aún. En base a sus contenidos se puede suponer que los orígenes de la danza se remontan al siglo XIX durante el apogeo latifundista en la región. Ciertas figuras de la escenificación teatral, como por ejemplo el mono, el oso y el león, tienen antecedentes por lo menos en la época colonial. Éstos están documentados, por ejemplo, en la colección pictográfica del obispo Baltasar J. Martínez Compañón para el siglo XVIII (Martínez Compañón, [1782-89] 1985, Tomo II). Julio César Sevilla Exebio pudo comprobar que la danza se celebra de forma continuada en Ferreñafe desde 1936 (Sevilla Exebio, 2004: 21).

Durante mi investigación de campo en la región, a comienzos de la década de 1990, la danza de Ferreñafe era bailada por dos grupos diferentes. Un grupo aparecía en escena en el casco urbano para Navidad, del 24 al 26 de diciembre; mientras que el otro grupo aparecía en el barrio “Pueblo Nuevo” para Año Nuevo, durante los festejos



de la “Cruz del Siglo de Pueblo Nuevo”. Las representaciones siguientes se refieren a la puesta en escena en el casco urbano de la localidad (3).

La escenificación se componía de estas figuras: cuatro “serranitas” o “serranitos”, el tigre y su cazador, el oso y su cazador, el toro y el torero, la “vaca loca” y dos vaqueros con sus lazos, el mono y su domador, y “el hacendado” (4). El elenco encabezaba las procesiones de Navidad, y le preparaba el camino hacia la localidad. Los bailarines se ubicaban delante de la imagen de la Virgen María, la cual era transportada en andas y, que a su vez, era seguida por la imagen del Niño Jesús cargada en manos. Entre medio aparecían niñas pequeñas disfrazadas de “pastorcitas” y jóvenes varones pintados de “negro” (“Danza de los negritos”). Éstos no pertenecen a la “danza de la divina estrella”, sino que poseen su función particular. Una gran masa de creyentes seguía a la imagen del Niño Jesús, formando una procesión enorme que dura varias horas. Una parte grande de los creyentes esperaba a la procesión en su recorrido por la localidad de Ferreñafe.

A la cabeza de la danza de la divina estrella se encontraban dos parejas, compuestos de dos mujeres y dos hombres, que representaban a los habitantes de las montañas (denominados “serranitas” y “serranitos”, o en general, “serranos”). Los hombres llevaban sandalias hechas a partir de neumáticos (las llamadas “ojotas”), un pantalón oscuro y un poncho a rayas. Su cara la cubrían con una máscara de calabaza y su cabeza con un sombrero de paja.

Las mujeres se vestían con una falda roja con flecos amarillos, una blusa verde, un sombrero de paja con pequeños espejitos y cintas coloridas. También lucían una máscara hecha de calabaza y sandalias de goma. En las manos llevaban una cartera. Toda la formación estaba encabezada por una de las mujeres. El movimiento de los pañuelos es un código comunicativo crucial entre bailarines y músicos: un movimiento podía significar, por ejemplo, el comienzo, otro el cese de la danza. Los “serranos” bailaban al son de la música llamada “huayno”. Cuando la “serranita” dirigente daba la voz de parar, la orquesta tocaba un denominado “redoble de tarola” y todas las figuras danzantes dejaban de bailar.

A los costados por detrás de los serranos le seguían los animales de rapiña, a la derecha el tigre y a la izquierda el oso. El tigre llevaba sandalias de goma, un pantalón

3) A Juan Cometero y Elmer Plaza les agradezco de todo corazón por la gran predisposición y la interesante información de Ferreñafe en el año 1992. Juan Cometero era, por aquel entonces, presidente de la “Hermandad del Niño Dios” y organizador principal del baile. Para una descripción de la danza se puede consultar la siguiente bibliografía: Sevilla Exebio (1990 y 2004); Vásquez Díaz (1993); Schmelz (1998 a: 282-287).

4) En los años previos también habría aparecido de vez en cuando un león y su domador en escena (Juan Cometero 1992, comunicación personal en Ferreñafe).

y una camisa de telas livianas, los cuales al igual que la máscara de calabaza tenían manchas al óleo de color amarillo, negro, blanco y rojo que imitaban un diseño atigrado. La boca de la máscara se marcaba con un rojo fuerte, de la cual salían dientes blancos de papel maché u hojalata. En la mano llevaba un bastón de madera de unos 60 cm de largo.

El tigre, quien también recibe el nombre de "girasol", bailaba a una distancia de tres metros de su cazador. Durante el transcurso de la procesión el tigre y su cazador jugaban a enfrentarse, cuando dejaban sus posiciones se acercan uno al otro bailando y cruzando uno frente al otro. En medio de esta lucha el cazador hizo que disparaba unos tiros con su fusil de madera: el primero no le dio al blanco, el segundo lastimó al animal y el tercero lo mató. El tigre cayó de espaldas en el suelo, el cazador colocó su pie sobre el pecho del animal y elevó su fusil en el cielo y dijo: "He matado este tigre en honor de la Virgen María". El cazador llevaba botas negras o marrones, un pantalón verde oscuro, una chaqueta negra o roja, una máscara de calabaza en la cual su cara tenía pintada un bigote, y un sombrero de paja. Obligatorio es llevar consigo una imitación en madera de un fusil.

El oso estaba vestido con sandalias de goma negras, un pantalón y una chaqueta, ambas confeccionadas a partir de tela de vellón blanco. La máscara se componía de una calabaza cortada por la mitad con piel de cabra pegada. De la boca sobresalía una lengua de hojalata pintada de rojo. Aparentemente en relación a la vestimenta del oso se han producido cambios en los años previos. Así en mi colección privada se encuentra una foto color del 25 de diciembre de 1982 tomada en Ferreñafe, en la cual se puede observar un oso completamente de color lila, incluyendo la máscara. Las otras figuras estaban disfrazadas como en 1992, a excepción del mono cuya máscara tenía pelo de cabra blanco en vez de marrón oscuro. El oso, que también recibe el sobrenombre de "flor blanca", llevaba en su mano un bastón de aproximadamente 60 cm de longitud. A la figura danzante del oso le corresponde su cazador, quien estaba vestido como se ha mencionado anteriormente. El oso y su cazador representaban enfrentamientos tales como los del tigre con su cazador.

Después del tigre y el oso vinieron el toro y el torero, y la denominada "vaca loca" con dos vaqueros que le tiran lazos. El toro estaba vestido de negro y llevaba una máscara con cuernos. Sus movimientos eran circulares, a veces atacaba al torero, a veces huía de él. También se lo mata en honor a la Virgen María. El torero luce un pantalón claro, un poncho a rayas, una máscara a base de calabaza y un sombrero de paja. En sus manos sostenía un pañuelo rojo de 40cm x 20cm, con el cual desafiaba al toro.

La "vaca loca", una figura presente en muchas de las fiestas religiosas de la región, se componía de una construcción de varas de caña de azúcar con papel maché pintado tal que pareciese una vaca. Llega a medir 2 metros de largo por 1,2 metros de



lado, y es cargada por un hombre con buena condición deportiva. La vaca loca, al igual que el mono, muestra los movimientos más descontrolados del elenco danzante. No sólo ataca a los vaqueros con los lazos sino que también irrumpe entre los espectadores. Cada uno de los vaqueros llevaba zapatillas de deporte, pantalones oscuros, un poncho a rayas, una máscara a base de calabaza y un sombrero de paja. Los vaqueros hacían piruetas con un lazo de hasta 3 metros de largo, que por lo general lo llevan enrollado, con el cual intentaban cazar y apaciguar a la vaca. La aparición de la vaca loca produce el mayor regocijo entre el público.

A continuación seguían el mono y su domador. El disfraz del mono se componía de una máscara de calabaza, cuyo anverso estaba completamente cubierto con piel de cabra marrón oscuro, un overol azul, que se compra ya terminado, y sandalias de goma negras. En las caderas estaba atado a una cuerda de varios metros de largo, cuyo extremo lo sostenía en la mano el domador representado por un joven. Éste llevaba un sombrero de paja, una máscara a base de calabaza, un poncho a rayas, un pantalón claro y sandalias de goma.

El mono es la figura más provocante y temida del espectáculo. A su alrededor suelen juntarse adolescentes que se burlan de él, lo insultan y le arrojan cáscaras de frutas. El mono, en sí mismo, es representado por un hombre joven robusto y seguro, el cual no se deja amedrentar sino que intenta, por su parte, asustar al público y cundir el pánico entre las mujeres jóvenes. Por momentos se hace el payaso, coquetea con las mujeres y le tira arena a las pequeñas niñas. Éstas dan gritos pelados cuando se les acerca, algunas hasta llegan a llorar. Con frecuencia el mono es el destinatario de la cólera de los padres o del amigo de la niña, y a veces, recibe una paliza y termina con un ojo morado. Su "domador", el cual en realidad es sólo un apéndice y no tiene al mono bajo control, lleva una bolsa donde recolecta los botines del mono, los cuales en general son comestibles robados de los chiringuitos por el mono. De vez en cuando, los reparte con las mujeres jóvenes. El mono es denominado "mono ladrón", "mono bandido" o "Martincito". Antes de que le llegue su "muerte" frente de la casa del organizador de la fiesta y en la iglesia, juega con su domador y ambos bailan en círculos.

El final de la formación de danza lo construía el denominado "hacendado", el propietario de una hacienda o latifundista. Llevaba zapatos elegantes, un traje blanco, una máscara hecha de calabaza, y un sombrero de paja de gran calidad. En los hombros cargaba una mochila de caza. Una y otra vez controla si todos bailaban, si todos estaban en sus respectivos lugares. Según informaciones de los habitantes de Ferreñafe, con este espectáculo el latifundista y ganadero sacrifican a los animales participantes en honor de la Virgen María solicitándole que proteja sus propiedades y, de ser posible, multiplique las mismas. También de los actores mismos pude recibir en varias oportunidades la información que con su compromiso en servir a la Virgen querían esperar felicidad, trabajo, salud y protección para sus familias. Sobre el

significado del nombre “danza de la divina estrella” recibí diferentes explicaciones. Lo más comentado fue que la “estrella divina” se refiere a la Virgen María, y que a través de la danza teatral se la honra. De forma aislada también se me explicó que cada persona tiene una estrella dada por Dios, el destino con el cual llegó a este mundo, al igual que los actores nacen con un papel determinado. También la referencia a la estrella de Belén no faltó.

Las procesiones de Navidad con la danza de la divina estrella exponen en la actualidad la representación teatral más importante de los festejos religiosos de Ferreñafe. También allí ha decaído de forma súbita la dimensión y el significado de los espectáculos religiosos en los últimos años. De este modo, la escenificación por antaño más significativa y costosa, la aparición de los tres Reyes Magos, la cual está documentada con detalle en las fotografías de Hans H. Brüning durante la transición del siglo XIX al XX, ya no se celebra en la actualidad. Solamente se ha quedado como fiesta familiar (Sevilla Exebio, 2004: 130).

Todas las puestas en escena presentadas aquí gozan de una gran popularidad en sus respectivas localidades. Se las puede considerar como elementos importantes de la identidad dentro de la comunidad local. Reflejaron y aún reflejan las relaciones sociales, económicas y políticas. No sólo ofrecen entretenimiento a los espectadores, sino que son un componente fundamental de la religiosidad popular local en términos de sus funciones sociales y religiosas. Y en estas localidades deben ser consideradas como un legajo *muchik* importante, puesto que la teatralización de las fiestas religiosas tiene una larga tradición en la región.



BIBLIOGRAFÍA

Aristizábal Catherine, Schmelz Bernd
2009 *Hans H. Brüning y la etnohoistoria del norte del Perú. Cimientos para consolidar las relaciones interdisciplinarias entre Perú y Alemania*, Musem für Völkerkunde Hamburg, Hamburg

Asalde Monje, Román Marciano
1992 Túcume celebra feria patronal, *La Industria*, 25 de Febrero, Chiclayo

Bances Acosta Manuel
1995 "La feria del Niño Dios de Reyes de Íllimo", *Utopía Norteña*, 2, Chiclayo, pp. 111-129
1997 "La feria del Niño Dios de Reyes en el Departamento de Lambayeque", *Utopía Norteña*, 4, Lambayeque, pp. 125-146

Casas Roque Leonidas
1998 "Fiestas, danzas y música de la costa de Lambayeque", en: Raúl R. Romero (ed.), Música, danzas y mascaras en los Andes, Pontificia Universidad Católica del Perú, segunda edición, Lima, pp. 299-337

Delgado Rosado Pedro
2002 “La fiesta de Reyes de Íllimo", *La Industria*, 6 de Enero, Chiclayo

Díaz Torres Gilberto
1989 b “La danza de los diablicos de Túcume", La Industria, 3 de Octubre, Chiclayo
1989 c "Vestimenta en danza de los diablicos", *La Industria*, 17 de Octubre, Chiclayo

Guía Turística Túcume
1988 *Guía Turística del Distrito de Túcume,* Túcume

León Ángeles Jesús
1995 "Lambayeque y los Reyes Magos", *Dominical. Suplemento de La Industria*, 8 de Enero, Chiclayo

León Barandiarán Augusto D., Paredes Rómulo
1934 *A golpe de arpa. Folk-lore Folklore lambayecano de humorismo y costumbres,* Lima

Martínez Compañón Baltasar J.
1985 [1782-89] *La obra del Obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII*, Tomo II, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid

Meier Max
2008 *Engel, Teufel, Tanz und Theater. Die Macht der Feste in den peruanischen Anden,* Reimer, Berlin

Raddatz Corinna (*ed.*)
1990 *Fotodokumente aus Nordperu von Hans Heinrich Brüning (1848-1928). Documentos Fotográficos del Norte del Perú de Juan Enrique Brüning (1848-1928),* Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Hamburg

Salas Valladolid Consuelo
1996 "El Niño Dios de Íllimo", *Dominical. Suplemento de La Industria*, 18 de Febrero, Chiclayo

Schaedel Richard
1988 *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning 1886-1925,* Ediciones Cofide, Lima

Schmelz Bernd
1992 *Kontinuität und Wandel religiöser Feste im Departamento Lambayeque (Peru). Eine historisch-ethnographische Analyse anhand dreier Fallbeispiele,* Mundus Reihe Ethnologie, 57, Bonn
1998 a Religiöses Theater an der Nordküste Perus. Ein Forschungsbericht, en: Bettina E. Schmidt y Mark Münzel (*eds.*), *Ethnologie und Inszenierung*, Curupira, 5, Marburg, pp. 271-293.
1998 b "Semana Santa en la ciudad de Lambayeque (Perú). Continuidad y transformación de una fiesta teatral", en: Sabine Dedenbach-Salazar et al., *50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn,* Bonner Amerikanistische Studien, 30, Markt Schwaben, pp. 811-823.
2000 "Transformación de una fiesta teatral. Semana Santa en Lambayeque", *Lundero. Publicación Cultural de La Industria*, Año 23, Mayo, Chiclayo



2002 "The Importance of Religious Symbols in Establishing Local Identity in Peru", *Working Papers*, 3, Hamburg.
2004 "Los Reyes Magos de Íllimo. Teatro religioso popular en la costa norte del Perú", en: María Susana Cipolletti (*ed.*), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*, Ediciones Abya-Yala, Quito, pp. 461-475

Sevilla Exebio, Julio César
1990 *La danza de la Divina Estrella*, Ediciones Conea, Ferreñafe
1991 "Teatro popular en Lambayeque", *Publiteatro*, 1, Chiclayo
2001 "Feria de Reyes en Lambayeque", *La Industria*, 7 de Enero, Chiclayo
2004 *Del folklore ferreñafano*, Ediciones Conea, Ferreñafe

Vásquez Díaz Mariana
1991 "Túcume, mito e historia", *Dominical. Suplemento de La Industria*, 15 de Diciembre, Chiclayo
1993 "Estampas lambayecanas: Fin de año y fiesta de reyes", *Dominical. Suplemento de La Industria*, 3 de Enero, Chiclayo

Zuloeta Aguinaga Carlos
2009 "Íllimo y la festividad del Niño Dios de Reyes", *Dominical. Suplemento de La Industria*, 11 de Enero, Chiclayo





TIERRA E IDENTIDAD EN LAMBAYEQUE: FECUNDIDAD AGRO-CULTURAL EN EL BOSQUE DE PÓMAC ENTRE PASADO Y PRESENTE

Elisa Cairati
Università degli Studi di Milano
elisa.cairati@unimi.it

La costa norte del Perú se configura como un espacio heterogéneo y muy a menudo desconocido, enclaustrado en el paradigma paisajístico que tan sólo distingue entre sierra y selva. Sin embargo, los departamentos norteños merecen ser considerados por sus características peculiares, tanto por lo que se refiere a la historia como por las características eco-culturales. En este ensayo, trataremos de proporcionar un recorrido a lo largo de las etapas recientes que de alguna forma marcaron las trayectorias etno-históricas de la región, con el fin de evidenciar el protagonismo del vínculo ancestral que hasta hoy en día une las tierras lambayecanas a la identidad cultural de sus habitantes. Tras haber trazado un panorama regional, el estudio analizará, con específico enfoque, las peculiaridades del microcosmo natural del Bosque de Pómac. En esta doble tendencia entre pasado y presente, nos referiremos a las fuentes primarias monográficas y secundarias, que se hallan en las distintas bibliotecas cívicas y archivos regionales de Lambayeque, que nos permiten relacionarnos con la historia regional, y también acudiremos a las investigaciones y trabajos de campo realizados en estos territorios, que tramitan la vivacidad de la identidad cultural lambayecana.

LAMBAYEQUE AGRÍCOLA A PARTIR DEL SIGLO XIX

El departamento de Lambayeque fue creado en 1874 por el Gobierno de Manuel Pardo, de una desmembración del de La Libertad, con la consecuente creación de dos provincias: Lambayeque y Chiclayo. Esta última pasó a ser la capital departamental y desarrolló un perfil comercial, favorecido por la conexión ferro-portuaria (1). En ese entonces las provincias tenían en total 17 distritos, que fueron

1) A finales del siglo XIX las locomotoras del ferrocarril funcionaban a vapor, utilizando leña de arboles locales, principalmente de algarrobo (Idrogo Cubas, 2003: 193). En la actualidad el algarrobo es una especie autóctona muy estimada y considerada un elemento característico de la región. En particular, el Santuario Histórico Bosque de Pómac posee un amplio territorio donde los algarrobos son protegidos y también utilizados para la reforestación de áreas devastadas y ocupadas. Además destaca la presencia de un ejemplar inmenso, conocido como “Árbol Milenario”, cuyas ramas se entrecruzan formando cruces que la población local venera. Las investigaciones realizadas en el SHBP evidencian como el "Árbol

aumentados a 19 en 1894 (Idrogo Cubas, 2003: 187-189). De acuerdo con las inversiones ligadas a la exportación de productos agrícolas, industriales y mineros, mayormente procedentes, respectivamente, de los departamentos de Lambayeque, La Libertad y Cajamarca, el crecimiento regional vio el protagonismo de las áreas urbanas y de los puertos costeños, que incluso atrajeron una migración interna procedente de las áreas rurales (Chávez, 1982: 14). Sin embargo, la configuración específica de las zonas norteñas siguió desprovista de una organización sistemática y sin estudios de relieve hasta finales del siglo XIX. En1888 fue fundada la Sociedad Geográfica de Lima, cuya creación fue impulsada por el gran interés acerca del conocimiento de todas las regiones del Perú. A partir de este momento, las investigaciones de carácter geográfico y etno-histórico de estudiosos de la envergadura de Carlos J. Bachmann, Enrique Brüning, Manuel C. Bonilla y Manuel Mesones Muro empezaron a circular a través del Boletín de la Sociedad Geográfica, recolectando datos y difundiendo una descripción detallista y concreta de las tierras norteñas (*Cfr*. Gómez Cumpa, 1998). En particular, Carlos Bachmann en su monografía histórico geográfica de Lambayeque, escrita en los primeros años del siglo XX, así dibuja este distrito:

> (…) región llana y fértil, interrumpida la primera por arenales extensos que sorprenden el viajero que de la sierra va a la costa, pasando por la exuberante vegetación de aquella a la aridez propia de las pampas arenosas en los bajos terrenos que llegan hasta el mar (1921: 140).

Entre los demás departamentos, Lambayeque, así como en parte también lo hace su limítrofe La Libertad, impresiona por el intenso contraste entre la aridez de su suelo y la asombrosa fecundidad de sus cultivos. La escasez de agua, aunque constituya un límite para la productividad agrícola, representa un desafío para las actividades antrópicas que constante y tenazmente logran encauzar los riegos y aprovisionar el mercado interno y externo.

A principio del siglo XX, el panorama agrícola departamental estaba configurado por una propiedad extensiva perteneciente a las distintas haciendas locales, cada una especializada en distintos cultivos según las características del suelo que ocupaba. El siguiente párrafo de Carlos Bachmann puede darnos una idea de la impresionante producción agrícola local de aquel entonces:

> La caña de azúcar y el arroz son los cultivos a los que con mayor ahinco se dedican sus agricultores: ellos absorben casi todos sus capitales y esfuerzos. En las principales haciendas, como Pomalca, Tumán, Pátapo, Pucalá y Cayaltí, la vista se pierde en los inmensos horizontes que forman las grandes llanuras cubiertas de caña; al paso que en otras las espiga de arroz constituyen su fuerza productora esencial. La caña de azúcar produce todo el año; el arroz se cosecha de mayo a agosto. (…) Vienen después en correlativo orden de importancia, el maíz, que se cosecha de diciembre a febrero, sembrío que ha quedado casi en manos a la raza indígena, y los pastos que, prescindiendo de los especialmente cultivados como el alfalfa y el gramalote, nacen espontáneamente. También se produce viña de buena calidad y olivo de excelente clase; pero de estos cultivos está poco generalizado el primero y casi extinguido el segundo. El algodón que se cosecha en lugares escasos de agua, como Túcume, Mochumí, Mórrope, Jayanca y Olmos, ofrece asimismo inmejorables ventajas. Se cultiva, además, con muy buen éxito, el cacao en Pucalá y Tumán, y el café en este último fundo y en Cayaltí. La papa nace en cualquier campo, siendo superior la que se cosecha en las haciendas del distrito de Salas, situado en los ramales occidentales de la cordillera. (…) Las legumbres, granos y frutas nacen con facilidad y adquieren pronto desarrollo en las campiñas del departamento. Entre las hortalizas se encuentran: lechuga, coliflor, achicoria, tomate, caigua, culantro, chilchil, orégano, ají, cebolla, rábano, yuca, camote y azafrán de Castilla. Entre los granos: fríjoles de diversas clases, garbanzos, arvejas y lentejas. Las frutas varían según las estaciones, siendo abundantes los mangos, ciruelas, pacaes, guabas, mameyes, huanábanas, cerezas, peros, manzanas, peras chilenas, paltas, limas, limones, naranjas, chirimoyas, membrillos, duraznos, higos, huaybas, plátanos, papayas, lúcumas, granadas, palillos, tumbos, sandías, melones, piñas cidras, pepinos, nísperos, dátiles, cocos, etc., etc., en una palabra es tal la abundancia, variedad y grandor de las frutas de este departamento que un comerciante americano que recorrió casi todo el Perú, después de haber viajado mucho por el mundo, hallándose en Lambayeque y sorprendido por la exquisita calidad de sus frutas, denominó el departamento todo: “la huerta del mundo” (1921: 140-141).

Milenario", lejos de ser considerado una mera invención de la tradición y un artificio turístico, represente aun hoy uno de los elementos naturales a través de los que la población local, de ascendencia esencialmente moche, evoca su identidad ancestral.

La variedad y fecundidad del departamento ha sido asegurada por la realización de obras como los canales de la hacienda Batán Grande, en ese entonces de propiedad de Don Juan J. Aurich, y la acequia de Jayanca, que toman gran parte de las aguas del río La Leche, y garantizan el abastecimiento hídrico en los meses de sequía (*Cfr*. Bachmann, 1921). Las haciendas, muchas de las cuales fueron vendidas a los chilenos en la segunda guerra de Chile contra Perú y Bolivia, se dedicaron al cultivo y exportación de dichos productos, introduciendo las primeras máquinas de vapor. Entre ellas recordamos la hacienda Cayaltí, de propiedad de la familia Aspíllaga, de origen chilena; la hacienda Tumán, adquirida en 1872 por la familia Pardo; Pátapo, que pasó de Alfredo Solf a Juan de la Piedra y luego al chileno José Ramos Font;

Pucalá, que pertenecía a la familia Izaga; Pomalca que seguía en mano los Martínez de Pinillos, sus dueños coloniales, que luego la vendieron a la familia chilena Gutiérrez, y, para concluir, Pampagrande, que pertenecía a los Dall'Orso (Idrogo Cubas, 2003: 193).

Sin embargo, la situación real, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, no ha sido siempre tan idílica como podía parecer a un viajero de paso: la realidad departamental tropezaba, y lamentablemente sigue tropezando, con varios inconvenientes, como la falta de conocimientos científicos, la escasez de brazos y de recursos hídricos en gran parte del año y, en muchos casos, la falta de capitales. Cabe añadir que en Lambayeque entre 1849 y 1874, tras la abolición de la esclavitud, se promocionó una política de importación de la mano de obra que logró atraer la inmigración china. Los chinos contratados, denominados *culíes* estaban sometidos a un régimen seudo-esclavista, con una sobrecarga de obligaciones y deudas. Asimismo, en las mismas haciendas trabajaban campesinos a los que se cedía una parcela de tierra, llamados *yanaconas*, que, al igual que los *culíes*, estaban sometidos a relaciones semiesclavistas y feudales del trabajo (Idrogo Cubas, 2003: 193-194).

Pese a los estudios y proyectos de irrigación y colonización del norte que se produjeron bajo el impulso de las reformas desarrollistas de Augusto B. Leguía a finales de los años '20 del siglo XX, el desarrollo económico de la costa norte quedó mutilado debido a los cambios políticos nacionales y a las adversidades incontrolables que afectan su territorio. De hecho, una de las problemáticas más complejas del departamento de Lambayeque resulta ser la exposición al recurrente fenómeno del Niño, cuyas lluvias torrenciales, de una potencia aterradora, arrastran periódicamente todo lo que se encuentre en sus trayectorias: viviendas, carreteras, edificios y cultivos. La marca de la devastación nunca abandonó Lambayeque, al contrario, se transformó en una amenaza latente que inevitablemente aleja las inversiones tanto nacionales como internacionales. Además la región norte sufrió unas dinámica de concentración de las tierras bajo el poder monolítico de grandes terratenientes, que logró incorporar con medidas coercitivas los mejores suelos que pertenecían a los medianos y pequeños agricultores. Por lo tanto, la fuerza trabajo liberada de la tierra, y por consiguiente, también de su capital, no tuvo otro remedio que incorporarse a las grandes haciendas, en las que, en los años 30, se produjeron las primeras revoluciones tecnológicas modernas (Montoya Peralta, 1985: 55). La mayoría de la población lambayecana se dedicó al trabajo agrario dependiente, sin perder el vínculo atávico con estos territorios ancestrales.

Siguiendo en este breve recorrido histórico, a partir de los años '50 fue impulsado el modelo político de la descentralización, que conllevó la creación de nuevas provincias departamentales: en 1951 la provincia de Lambayeque fue desmembrada para aglutinar unos de sus distritos en la neo provincia de Ferreñafe. En las tres provincias seguía el protagonismo de las haciendas como modelo de



propiedad, que se mantuvo efectivo hasta los años '60. En 1963 se dieron las primeras señales de inversión de tendencia con la creación del Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IRAC), instituido por la Ley de bases para la Reforma Agraria y promulgada por el gobierno de la Junta Militar de Ricardo Pérez Godoy y Nicolás Lindley. El proceso empezó, entre grandes dificultades, por las provincias del Sur, sin embargo las extensas propiedades de la costa norte ni siquiera fueron incluidas en la Ley de Reforma Agraria de 1964 del primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry. La reforma agraria de 1969 promulgada por el gobierno populista militar de Juan Velasco Alvarado marcó el hito decisivo para la implementación de medidas de expropiación y colectivización de las tierras (*Cfr*. Valderrama, 1976).

Sin embargo, pese a la fuerza asertiva del proceso de reforma, en la realidad no se dio una política tecnológica adecuada, pues el sector agrícola no recibió medidas de ayuda al desarrollo que pudieran mejorar los niveles de productividad. Es más, la aglutinación del interés prioritario del Gobierno Militar en el desarrollo del sector industrial básico de la zona de Trujillo determinó una descapitalización del sector agrario, con un consiguiente proceso de descomposición de la economía familiar a favor de formas de trabajo esencialmente asalariadas (Chávez, 1982: 14-18).

La Reforma Agraria estableció, no sin reclamaciones, la colectivización de las propiedades de los hacendados a través de un proceso de transformación de las mismas en cooperativas. Germán Torre, en su estudio sobre el proceso de parcelaciones en Lambayeque, subraya que:

> Con la implementación de la reforma agraria de 1969, se conformaron 42 CAP(2) en los cuatro valles del departamento de Lambayeque: 4 cooperativas azucareras (CAA: Pucalá, Tumán, Pomalca y Cayaltí), sobre las bases de las grandes haciendas agroindustriales azucareras de tipo capitalista, y 38 Cooperativas Agrarias de Trabajadores (CAT), sobre las bases de más de cincuenta pequeñas y medianas haciendas en proceso de diferenciación capitalista de sus economías (Torre, 1990: 174).

Algunos latifundios se convirtieron en sociedades agrícolas de interés social, y tanto estas formas como las cooperativas se quedaron bajo el control de medianos propietarios que conducían directamente sus minifundios. Por lo tanto la Reforma Agraria no correspondió, en el departamento de Lambayeque, a los esperados cambios radicales de la dinámica económica de la región, aunque sí se dieron cambios a nivel de propiedad de la tierra. Sin embargo, no beneficiaron directamente de las nuevas disposiciones los campesinos de los rectores rurales y étnicos que vivían en caseríos y pueblos alejados, como es el caso de las zonas del sector Oeste de la región,

2) Cooperativas Agro Pecuarias, *ndr*.

entre el eje establecido por las ciudades de Chiclayo y Lambayeque y la sierra de Chachapoyas, territorios en los que ahora destaca la reconocida presencia del Santuario Histórico Bosque de Pómac (SHBP) y que antes pertenecían a distintas haciendas locales. Es más, en estos sectores sociales se evidenció una falta de recursos para acceder al crédito, un bajo rendimiento de las tierras trabajadas con uso de tecnologías obsoletas y el estancamiento de la producción. En cambio la ciudad de Chiclayo, favorecida por la expansión de la infraestructura vial que garantizó una movilidad intrarregional, llegó a constituir un eje regional de la actividad comercial de intercambio entre las áreas rurales y las áreas urbanas (Chávez, 1982: 17-18). Cabe subrayar que la mayoría de las carreteras regionales tuvieron carácter rural y campestre hasta finales del siglo XX, debido a la subestimación política a nivel nacional del potencial agro-exportador de estas áreas. Sin embargo, en los años '90 se produjeron cambios interesantes, que veremos en detalle más adelante.

La colectivización de las tierras se concretizó, en Lambayeque, con la expropiación de los latifundios y de los complejos azucareros de las haciendas. Sin embargo, los trabajadores no acogieron de igual forma la Reforma: en particular se evidenció una radicalización de las divergencias entre la ciudad de Trujillo y de Chiclayo. En Trujillo los sectores gobiernistas se enfrentaron abiertamente con los sectores apristas, que exigían el respeto de los derechos sindicales y una reestructuración del agro con una participación activa de los trabajadores y no en función de la burocracia estatal. En cambio, en Chiclayo la Reforma gozó de una acogida favorable, asegurada por actividades de solidaridad cívica y apoyo a la política cooperativista. Incluso los sindicatos organizaron cursos y capacitaciones relativas a la gestión empresarial de carácter democrático, lo que preocupó la tecnocracia estatal, generando una situación conflictiva generalizada. Entre los trabajadores de las haciendas Pucalá, Pomalca, Cayaltí y Tumán se registraron protestas contra los cambios de horario y de administración, y a favor de aumentos salariales y beneficios sociales. Estas movilizaciones provocaron una serie de medidas gubernamentales de carácter represivo: se estableció la pena de prisión para quiénes obstaculizasen el proceso de Reforma y se instituyó un Tribunal Militar de la Zona Norte para los juicios. Hasta se llegó a crear, en 1970, el Sistema de Conducción de la Reforma Agraria, que estableció la presencia de un oficial encargado por el Estado en cada complejo agro-industrial (Valderrama, 1976: 74-78). Los períodos más alborotados ocuparon la primera mitad de los años '70, mientras que a partir del año 1975 los efectos de la crisis económica global aridecieron las esperanzas de los trabajadores arrestando el desarrollo regional tanto agrícola como industrial, y generando una situación de desempleo y subempleo (Chávez, 1982: 21-29). Mencionamos nuevamente Germán Torre:

> A 1980, el panorama rural lambayecano había cambiado radicalmente: el 54% de las tierras bajo riego había sido adjudicado a los 21,771 beneficiarios de la reforma agraria, y el 72% de la señalada superficie adjudicada correspondía a las CAP. Así, las cooperativas controlaban prácticamente el 40% de las áreas bajo riego del departamento (Torre, 1990: 175).



Tras las continuas transformaciones de los sistemas de tenencia de la tierra, el substrato local de campesinos permaneció en una posición de trabajo subordinada, vinculada al contacto cercano con los cultivos. Eran ellos que se ocupaban materialmente de seguir los ritmos de la tierra, y que conocían los recursos peculiares de la región. Cabe subrayar que los continuos alborotos para la definición de los límites de poder entre las cooperativas y el Estado debilitaron las inversiones e incrementaron la presión de la fuerza trabajo campesina hacia la autogestión. Además muchas comunidades nativas se vieron afectadas por la insurgencias de las cooperativas, que de hecho sufrieron una colonización agresiva de sus tierras, sobretodo en la ceja de selva, por parte de empresarios que venían del mundo urbano (Alfaro, 1994: 13-15).

La agudización de los contrastes en algunos casos llevó a la parcelación de las tierras de las cooperativas, adjudicadas a los agricultores que residían en los alrededores. Cabe añadir que la actividad parcelaria había sido común a partir de la época de la hacienda, pues como hemos recordado, los colonos o yanaconas en muchos casos trabajaban tanto las tierras hacendadas, dirigidas por el propietario o el administrador, como sus pequeñas chacras, concedidas temporalmente como forma de pago. Con el cambio de modelo de gestión, el 70% de las tierras bajo riego pasó a régimen parcelario, subrayando la continuidad del modelo prioritario de la conducción individual de las tierras. Por lo tanto podemos afirmar que la dinámica de la producción agraria lambayecana está marcada por la pequeña y mediana propiedad, y que el modelo de gestión de las cooperativas agrarias se mantuvo tal, hasta la actualidad, por lo que se refiere a la producción azucarera (Torre, 1990: 177).

Al parcelarse una hacienda, los agricultores locales fueron atraídos por la posibilidad de tener su propia chacra y se desplazaron de zonas limítrofes hacia las parcelas, viendo la posibilidad concreta de tener una propiedad agrícola en sus territorios de origen.

LA CONSTITUCIÓN Y CONFORMACIÓN DE LOS CASERÍOS AGRÍCOLAS DEL BOSQUE DE PÓMAC

La generalización y predominio de la propiedad parcelaria en las tierras pertenecientes a la hacienda Batán Grande, por parte incluida en la Cooperativa Azucarera de Pucalá, fue soportada por la actividad de las asociaciones espontáneas y grupos de campesinos. Por lo tanto se difundió un modelo de propiedad minifundiaria en el que, sin embargo, la tierra no era concedida de forma privada, ni tampoco se

mantuvo bajo un régimen cooperativo. Se evidenció en cambio una propiedad de tipo comunal, en la que los trabajadores, o *comuneros*, se relacionaban de manera asistencial y colectivista (Cafferata Farfán, 1995a: 329-340).

Las tierras a las que nos referimos están ubicadas en la parte media del valle del Río La Leche, a unos 30 km hacia el Noreste de la ciudad de Chiclayo. Se trata de una zona que hoy pertenece a la Provincia de Ferreñafe, en específico parte del Distrito de Pítipo, y que concretamente coincide con el ex potrero de la hacienda Batán Grande. Las estructuras hacendadas siguen siendo reconocibles en el caserío de La Zaranda y en Batán Grande. En las zonas circunscritas entre los pueblos de Ferreñafe y, más arriba, Pítipo, por el lado este, y por Pacora, Túcume, Íllimo y Mochumí, por el lado oeste, se evidencia la presencia de una zona forestal cuyas tierras fueron también parceladas y cultivadas por los agricultores de los caseríos de La Zaranda y Pómac III. Estas comunidades se aglutinaron a nivel vivencial en estas zonas a partir de los años '70, al darse la posibilidad de una cultivación directa de la tierra. Esta misma área es la que ahora constituye el Santuario Histórico Bosque de Pómac, creado por Decreto Supremo N° 034-2001-AG en 2001, para la tutela de este peculiar entorno natural y paisajístico, y los caseríos mencionados se hallan en su zona de amortiguamiento.

Las únicas fuentes disponibles acerca de los episodios que iremos explorando son esencialmente de carácter oral, ya que la hibridez del proceso de descolonización de la tierra no implicó actas notariales. De hecho la tierra no fue vendida, sino expropiada y sucesivamente concedida en parcelas. Solamente en épocas recientes se logró registrar las tierras de forma privada, debido al usufructo del suelo que la población local ejercía desde hace más de veinte años. Por lo tanto, el proceso de colectivización de la tierra no figura en los registros de los archivos regionales, sin embargo cabe añadir que sus huellas se hallarían en los registros nacionales, posiblemente del Ministerio de Agricultura (3). De todas formas, consideramos que este interesante asunto podrá ser el centro de otra investigación. El proceso de privatización se generalizó a finales de los años '80, *de facto*, y en 1991 *de jure*, gracias al Decreto Supremo 011. Además el nuevo proyecto constitucional del gobierno Fujimori impulsaba el libre mercado de tierras y productos con la afirmación de la posesión individual de la tierra y del ganado (Alfaro, 1994: 33-34).

El caserío de La Zaranda, que hoy se halla en la Carretera Provincial 102, que conecta Ferreñafe con el pueblo de Batán Grande, un poco más adelante del sector denominado “La Curva”, por el que se accede al Bosque de Pómac. Pues la carretera sube desde Ferreñafe hasta esta altura en dirección Norte, para luego virar bruscamente hacia el este en correspondencia del Centro de Interpretación del

3) Estas reflexiones son el resultado de las investigaciones realizadas en el Archivo Departamental de Chiclayo durante el mes de agosto de 2012, bajo la supervisión de la Directora del Centro, Doctora Ada Lluen Juárez, y del bibliotecario Alejandro Pariamanco.



Santuario, sede de los guardaparques. Este aglomerado de viviendas rurales resulta más antiguo con respecto al caserío de Pómac III. De hecho, en muchos casos, las familias que poblaron Pómac III proceden de La Zaranda, y sus antepasados fueron trabajadores agrícolas de las haciendas locales.

El primer poblador del caserío de Pómac III fue el Señor Gualberto Benites Puemape, que en los años '50 era empleado como vigilante por la hacienda de los Señores Aurich. En un principio Don Gualberto Benites se quedó viviendo en la zona de Huaca el Oro, por orden de la hacienda Batán Grande, y allí constituyó su numerosa familia. Los Benites se desplazaron luego en los años '80 hacia el sector de Pómac III en vista de poder adquirir una parcela (4). Hoy el caserío cuenta con más de 100 viviendas rurales y una población de alrededor 300 personas. Los grupos familiares son muy numerosos e incluyen distintas generaciones, que por lo general se quedaron poblando la zona y se incrementaron a través de bodas que llevaron nuevos pobladores al caserío. De hecho cabe destacar que la mayoría de los hijos de los primeros pobladores se quedó en Pómac III, trabajando en el sector agrícola. La tierra de los padres fue registrada como propiedad privada y sucesivamente ulteriormente parcelizada entre los hijos, que en algunos casos compraron los terrenos adyacentes.

Cabe subrayar que en los años '90 el gobierno de Alberto Fujimori tomó medidas de carácter liberal en todos los sectores, lo que conllevó una política de liberalización también en el agro. Por lo tanto el gobierno dejó de intervenir directamente en asuntos cuales la protección de las empresas asociativas, la comercialización de los productos, la definición de los precios y también el crédito agrario. La liberalización del sector agrícola determinó una menor participación del Estado en la protección de las organizaciones y gremios rurales que tutelaban los intereses de los productores y un mayor grado de libertad de iniciativa. Por lo tanto los productores agrarios y también ganaderos se organizaron grupalmente de manera autónoma, para poder obtener mejores ingresos en el mercado, reducir los costos y tener una mayor seguridad frente a los riesgos, llegando hasta la constitución de un pequeño fondo económico de reserva. Esta tendencia a la asociación asistencialista podía ayudar en caso de desastres o sequías, para enfrentar a nivel grupal la escasez de recursos como semillas, fertilizantes o herbicidas, y también para gestionar ingresos y ganancias derivadas de sus cosechas, donaciones o préstamos rotativos. La incertidumbre sobre los ingresos derivados de las cosechas desanimaban a pedir préstamos agrarios, mientras que se difundían estrategias de ayuda mutua basadas en los ahorros de los campesinos. Asimismo, se aseguró la posibilidad de reparar grupalmente los daños ocasionados por la naturaleza y la adquisición de instrumentos técnicos útiles para toda la comunidad. Por lo tanto los agricultores empezaron a relacionarse con el mercado y las demás instituciones de la sociedad civil y política,

4) Entrevistas realizadas con el Señor Andrés Benites Roque, hijo del Señor Gualberto Benites Puemape en el mes de julio y agosto de 2012 en Pómac III.

como las ONGs, los industriales, el sector privado y público, de manera diferente con respecto al modelo del sindicalismo dependiente común hasta aquel entonces (Alfaro, 1994: 19-46).

En Lambayeque se registró una tendencia de regreso al campo por parte de los parceleros que vivían en los pueblo rurales o pueblos jóvenes, sobretodo de las provincias de Ferreñafe y Lambayeque, proceso que Torre define “recampesinización” (1990:185). El contexto de crisis generalizada acentuaría pues la construcción de hogares y pequeñas granjas de animales en las zonas agrícolas, con una preferencia para los cultivos asociados con el autoconsumo. Asimismo se evidenció el predominio de una economía de carácter familiar, en la que colaboran todos los miembros de la familia e incluso los parientes, con una escasa utilización de mano de obra eventual. Por lo tanto, el horario de trabajo fijo empezó a evaporar, evidenciando una irregularidad debida a la gestión familiar, que en muchos casos correspondía a un aumento de las horas dedicadas a cultivos y animales. La estrategia del hogar, profundamente anclada a la incertidumbre sobre las cosechas y las ganancias, desanimaba a recurrir a préstamos económicos otorgados por el Banco Agrario, privilegiando una ayuda mutua con colectivización del capital doméstico (Torre, 1990: 185-187).

La privatización de la tierra y la consecuente aglutinación de productores en asociaciones rurales locales conllevó, como efecto secundario, la revitalización de las tradiciones regionales autóctonas como tarjeta de presentación al insertarse en el mercado interno. La eliminación de las modalidades de gestión de carácter colonial y de los monopolios oligárquicos, de hecho, obligó los productores a enfrentarse directamente con el mercado, con la posibilidad, o arma de doble filo, de poderse presentar según le pareciera. Por lo tanto, ellos optaron por la valoración de productos diversificados, en varios casos de origen ancestral, típicos de la región. Si por un lado los campesinos tuvieron la oportunidad de redescubrir y fortalecer su identidad regional, no podemos ocultar la otra cara de la medalla, es decir la falta de asistencia y financiamientos por parte del Ministerio de Agricultura en un espacio geo-cultural hasta aquel momento fuertemente dependiente de las intervenciones estatales. Hubo, desde luego, formas de asistencialismo por parte del Estado en casos de emergencias, no necesariamente conectados con el sector agropecuario. Por ejemplo, en el caso de las lluvias torrenciales provocadas por el fenómeno del Niño, que en 1998 fueron excepcionalmente destructivas, el gobierno de Fujimori tomó medidas de ayuda para la reconstrucción, e incluso estableció un programa de reajuste regional que incluyó el arreglo de la red vial y de las viviendas (5).

5) Las entrevistas realizadas en la región en julio de 2012 demuestran que Fujimori es un personaje muy querido por la población lambayecana. Pues, él fue el Presidente que más se hizo presente, a través de visitas, presencia de sus emisarios, y, sobre todo, de ayudas. Además de construir distintas postas médicas y locales comunales, recursos implementados también a nivel nacional, Fujimori introdujo en



Cabe destacar también que, debido a la posibilidad de concesión de parcelas de tierra, se produjeron unas migraciones interregionales: a finales de los años '90 unas de las áreas que hoy pertenecen al Santuario Histórico Bosque de Pómac fueron ocupadas por familias procedentes de la provincia de Piura, hecho que provocó una situación de tensión entre la población local. Los migrantes invadieron ilegalmente el sector de Ojo de Toro, al Norte del Bosque, y empezaron a destruir la zona forestal para tener espacio donde vivir y sembrar cultivos. Frente a esta situación, desde la creación del Santuario Histórico Bosque de Pómac, en 2001, se creó también una asociación de guardiaparques voluntarios, en la que participan muchos de los habitantes de los caseríos de Pómac III y La Zaranda, con el fin de proteger y reforestar el Bosque. Sin embargo, la actividad de los guardiaparques voluntarios, que se relacionan de manera adecuada con el Bosque y saben como utilizar sus recursos sin dañar a la flora y a la fauna local con el fin de tener beneficios recíprocos, no ha sido suficiente para acabar con las ocupaciones ilegales y las devastaciones. Por lo tanto en 2008 intervino la jurisdicción nacional, que decretó un proceso de desalojo forzoso de los invasores, que terminó con enfrentamientos violentos en los que, en 2009, perdieron la vida dos policías (6). Las entrevistas realizadas evidencian que las razones principales que generaron una situación conflictiva entre los pobladores del caserío y los invasores fue por un lado la falta de respeto hacia un lugar considerado sagrado por las poblaciones locales, y, por otro lado, el hecho de no compartir las mismas creencias mítico-étnicas por proceder de otro departamento. A parte de los intereses económicos y ecológicos implicados en el asunto, esta actitud revela un profundo anclaje de la población a sus tierras ancestrales y a sus costumbres locales.

De todos modos, lo que es interesante a nuestro propósito es indagar, a través del análisis de las modificaciones que ocurrieron en las tierras lambayecanas, la revitalización del vínculo ancestral que une la cultura regional a la caracterización agrícola de su territorio. Nos focalizaremos, en concreto, en la zona de amortiguamiento del peculiar entorno natural Bosque de Pómac, un microcosmo que sin duda ofrece una muestra interesante de la fecundidad eco-cultural lambayecana.

Lambayeque un comercio de auto usadas procedentes de Japón, sobre todo de Toyota y Nissan, vendidas a precios accesibles. Por lo tanto muchos Lambayecanos lograron montar su propia actividad de servicios de movilidad, sin duda indispensable en un territorio muy amplio en el que se evidencia la falta completa de un servicio de movilidad pública.
En Pómac III los fondos del gobierno de Fujimori, como atestigua una placa que se halla en el lugar, lograron construir un canal que corre en dirección Norte-Sur y que sigue el desarrollo urbano del caserío. Por lo tanto, las ayudas económicas no se quedaron en las macro-áreas regionales o urbanas, sino que llegaron, de acuerdo con la política populista fujimorista, hasta los pueblos y caseríos más alejados, que nunca habían interesados el Estado y que nunca había tenido la percepción tan concreta de formar parte de dicha institución.

6) La vicisitud tuvo resonancia y cobertura de prensa a nivel local y nacional. Se ocuparon del asunto tanto *La República*, como *El Comercio*, y periódicos locales como *La Industria* de Chiclayo.



FECUNDIDAD ECO-CULTURAL EN EL BOSQUE DE PÓMAC

La población de los caseríos de las zonas de amortiguamiento del Bosque de Pómac es esencialmente de carácter rural, y presenta rasgos físicos conformes con la etnia Moche o Muchik, lo que demuestra un alto grado de conservación del patrimonio genético ancestral, y una escasa movilidad interregional. O mejor dicho: una escasa movilidad bidireccional, es decir, es posible que se haya producido una conmistión genética debida a los movimientos migratorios, pero estos últimos se produjeron tan sólo hacia las ciudades más industrializadas de la región o de la nación. En cambio, las localidades rurales de la región no fueron destino de un flujo migratorio significativo, sino más bien de un proceso de regreso y "recampesinización" (Torre, 1990:185) de las tierras.

Las investigaciones realizadas en loco demuestran la existencia de un estrecho vínculo entre la naturaleza, y su equilibrio, y la supervivencia de una cultura. Desde luego, así sucedió por las distintas fases de las culturas prehispánicas que interesaron esta región, pues las lluvias torrenciales determinaron el abandono de algunos de los centros ceremoniales más importantes de la cultura arqueológica Lambayeque - Sicán. Al lado de las fuerzas potencialmente destructivas recordamos la influencia positiva de la luna, conocida ya desde los antiguos pobladores Lambayecanos, en las actividades humanas.

La luna, en la lengua *muchik* (7) "si" o "shi", dicta el ritmo de los cultivos desde tiempos ancestrales: la observación de los astros siempre ha sido una práctica habitual, como atestiguan las representaciones iconográficas y los centros ceremoniales de las culturas arqueológicas lambayecanas (Chávez Taboada, 2007: 117). La divinidad privilegiada del panteón mochica era el dios Ai Apaec, representado en muchos de los centros ceremoniales principales, como las Huacas del Sol y de la Luna, en la campiña de moche, a unos 5 km hacia noroeste de la ciudad de Trujillo. Sus representaciones iconográficas son diferentes, e incluyen materiales distintos, sin embargo es posible encontrar unos rasgos comunes, como por ejemplo los rasgos antropomorfos con elementos felinos que configuran un rostro - lo único que se representa de la divinidad - circundado por olas marinas, lo que atribuye relevancia al elemento acuático. Sin duda, las divinidades astrales eran estrechamente vinculadas con el poder creativo, y en estas tierras también destructivo, del elemento acuático, que resultaba un factor imprescindible de tener en cuenta a la hora de programar los cultivos, junto con las fases lunares, importantes para la fertilidad de las tierras. Hoy en día el acceso al agua ha dejado de depender de las benevolencias divinas, sino más bien se considera un privilegio dependiente del Estado y de las condiciones del sistema de riego regional, sin embargo el influjo lunar sigue representando un elemento de continuidad en la agricultura lambayecana. Desde luego, no es el único elemento ni tampoco el más importante, ya que las modernas ciencias biotecnológicas han aportado conocimientos extremadamente eficaces para poder mejorar la productividad de los cultivos, la fertilidad de la tierra y la prevención de plagas agrícolas. Los pobladores agrícolas del Bosque de Pómac no se han olvidado de la Luna: una deidad femenina, vinculada a la fertilidad, que sigue representando un elemento determinante no solamente en la planificación del agro sino también en otras prácticas culturales locales. A este propósito, queremos mencionar dos casos interesantes y ejemplares conectados con la supervivencia del vínculo entre naturaleza y cultura local, documentados en la comunidad de Pómac III.

En primer lugar queremos presentar un aspecto que, aunque esté relacionado con el entorno rural, se configura más bien como un efecto secundario derivado de la posibilidad de mantener, gracias a las transformaciones en la tenencia de la tierra, un espacio agrícola en el que las tradiciones ancestrales pueden perdurar y proliferar. Nos referimos, en específico a la supervivencia del modelo tradicional de gestión del embarazo y del nacimiento. Las mujeres de Pómac III son las detentoras exclusivas de la sabiduría conectada con la gestación, que incluye el cálculo de las semanas del embarazo en lunas. Se evidencia una tendencia exclusivamente femenina en relación al asunto, con cierta exclusión del ámbito médico oficial: las gestantes recurren pues a sus mismas madres y abuelas como representantes del modelo médico-asistencial de referencia.

Cabe subrayar que en Pómac III no existen postas médicas, y los únicos hospitales se hallan a unos 30 kilómetros del caseríos, muchos de los cuales de carretera rural y accidentada, que recorridos en moto-taxi u otros medios como carros o camionetas comunitarias se contabilizan en aproximadamente dos horas de distancia. Por lo tanto, la sabiduría popular se ha mantenido como modelo preferencial vigente en la comunidad, aunque no se puede negar un acercamiento sensible a la práctica hospitalaria, de tipo occidental, del nacimiento. En Pómac III, de todos modos, los niños nacen prevalentemente en sus casas, guiados por las manos expertas de Doña Cata (8), la única e indispensable "partera" del caserío. Doña Cata trajo al mundo todos sus nietos y muchos de los niños y jóvenes del caserío, curando a las madres con infusiones y hierbas médicas antes y después del parto. Cabe subrayar que el porcentaje de mortalidad tanto infantil como de gestantes en el caserío es prácticamente nulo, hecho que agrega mérito a las prácticas médicas tradicionales.

---

7) La lengua *muchik* es un idioma prehispánico de la costa Norte, también conocido como "mochica" o "lengua yunga", del que ya no quedan hablantes. Los últimos se encontraban en las áreas del Puerto de Eten, sin embargo se logró conservar sus rasgos, radicalmente distinto de las lenguas andinas, gracias a distintas investigaciones entre las que recordamos el trabajo de Enrique Brüning. Las poblaciones rurales del Bosque de Pómac han abandonado el uso de la lengua ancestral, sin embargo algunas palabras se mantienen de uso actual en el léxico cotidiano, entre ellas sobretodo palabras conectadas con la naturalezas o términos que indican objetos o instrumentos de uso doméstico.

8) Doña Catalina Asalde, natural de los caseríos de Túcume, esposa de Don Andrés Benites Roque. Entrevistas realizadas en Pómac III en julio de 2012.

Merece la pena considerar precisamente el momento del parto, en el que encontramos la supervivencia de un patrón ancestral: frente al modelo de la prácticas hospitalarias occidentales, que en su mayoría prescriben la obligatoria posición supina, las mujeres de Pómac III dan a luz sentadas, o de rodillas, conforme el uso tradicional regional. Se han registrado diversos hallazgos arqueológicos de cerámicas, unas de las cuales se hallan hoy custodiadas en el Museo Tumbas Reales de Lambayeque, en las que se representa el momento del parto, como símbolo de fertilidad y auspicio también de buena productividad agrícola, en las que la mujer aparece en la posición mencionada, atestiguando una ascendencia ancestral prehispánica de dicha práctica cultural. Las mujeres del caserío aseguran que este peculiar ritual se desarrolla de manera muy natural, ya que el mismo bebé tiende a la salida atraído por la fuerza de gravedad, y que al no ser muy decidido, las manos de Doña Cata saben como quitarle al niño la incertidumbre, y a la madre los dolores. Los hombres quedan totalmente excluidos por la experiencia del nacimiento, y seguirán dedicándose a sus chacras. La neo madre no tendrá muchos momentos de descanso, ya que las familias son por lo general muy numerosas, por lo tanto ella también volverá a sus trabajos domésticos y agrícolas, al ser posible, ya el día siguiente. Sin embargo, no todas las mujeres siguen procreando de manera tradicional, pero la velada impresión que permea las entrevistas realizadas desvela una valor agregado de autenticidad que caracteriza la práctica tradicional. Por lo tanto, podemos afirmar que la modalidad de auto-sustentamiento agrícola, garantizada por la posibilidad de tener una parcela de tierra, genera indirectamente una conservación de las prácticas culturales locales, como la gestión del nacimiento, que se configuran como característico modelo de identidad regional.

El segundo caso específico está relacionado de manera más directa con el ámbito agro-rural, y, en concreto, con los cultivos de carácter local y ancestral. El caserío de Pómac III cuenta con varias hectáreas de cultivo de loche, *cucurbita moschata*, un zapallo precolombino, muy aromático, autóctono de la región lambayecana, que bien se adapta al clima norteño, cálido y seco. Su nombre significaría “lagrimas de luna” en lengua *muchik*, debido a su aspecto verrugoso y a la textura y color verte azulado de su cáscara (INDECOPI, 2011: 62). Los hallazgos arqueológicos de cerámicas Moche realizados en los valles lambayecanos atestiguan la presencia ancestral del zapallo loche, cuya siembra es efectivamente una herencia cultural exclusiva de la zona de Chiclayo. El loche se siembra por esqueje, y en el caso de que se siembren las escasas semillas, los frutos no serán loches sino otro tipo de zapallo, desprovisto del característico aroma del loche y de su pulpa anaranjada. Los agricultores que se dedican al cultivo de loche utilizan las fases lunares como calendario de programación del cultivo: la tierra se prepara con guano de las islas en los días de “luna verde”, es decir luna naciente, para luego dedicarse a la siembra en los días de “luna madura”, es decir luna llena (9). Los pobladores que hoy residen en

9) Entrevistas realizadas en la comunidad de Pómac III en julio y agosto de 2012.



Pómac III, según se ha visto, proceden de los pueblos que se encuentran en los alrededores del Bosque de Pómac, y afirman cultivar loche desde generaciones, en sus pequeñas chacras (10). Lo que destaca es que el loche no se cultiva tan sólo por la rentabilidad derivada, sino más bien por la configuración tradicional y cultural de producto auténticamente lambayecano (11), al que se asocian varias creencias: por ejemplo el momento de la siembra es un momento crucial para determinar la productividad de las plantas, por lo tanto, las mujeres, símbolos vivientes de fertilidad, son las bienvenidas en el trabajo, más aún si embarazadas. El arqueólogo Carlos Elera Arévalo, especialista del tema Lambayeque - Sicán en la región lambayecana, incluso recogió una leyenda acerca de una práctica cultural relacionada con el cultivo del loche, según la que la fertilidad del cultivo es asegurada por un ritual que los dueños de la parcela celebrarían en una loche de luna llena, en el momento de plena floración de las plantas (INDECOPI, 2011: 69-70), ritual que al implicar un acto sexual, es tanto negado por la población local, cuanto, curiosamente, muy bien conocido.

El cultivo del loche se ha vuelto, también gracias a las ayudas y soporte proporcionados a través de proyectos de desarrollo y de cooperación internacional, uno de los elementos distintivos tanto de la comunidad de Pómac III, como de la entera región lambayecana. Y precisamente debido a esto se registra una animada actividad cultural relacionada con el cultivo en cuestión, que en estos últimos años ha sido el protagonista de festivales y ferias tanto locales como regionales. Cabe mencionar que entre el 22 y el 28 de julio de 2012, en la provincia de Ferreñafe, se ha celebrado la Semana Turística y Cultural del Loche, asesorada por el Museo Nacional Sicán y la Unidad Ejecutora “Naymlap - Lambayeque”, y con la participación de la Asociación de Productores de Loche, que ha culminado exactamente el día de la Fiesta Nacional con el Festival del Loche en Pómac III. Cabe añadir también que recientemente Pómac III ha sido renombrado, por los promotores de los proyectos de desarrollo en colaboración con el Museo Nacional Sicán, *Eco-caserío rural Muchik 'Naymlap'* por su peculiar carácter agro-rural. En ocasión de los eventos dedicados a la identidad regional se exalta también el aspecto del folklor y de la tradición, y en este caso, tras unas competiciones entre los mejores loches y recetas a base de loche, se realizó una reconstrucción histórica escenificada, enriquecida por costumbres y parafernales inspirados a las culturas prehispánicas y textos en lengua mochica, del utilizo del loche en el contexto ceremonial ancestral. Asimismo unos compositores locales, en colaboración con el Museo Nacional Sicán de Ferreñafe produjeron una marinera norteña, ritmo melódico típico de la costa, cuyo texto narra la historia del caserío y de sus tradiciones “locheras”. Por lo tanto emerge una clara tendencia hacia la valoración de los productor agrícolas, en este caso del loche, como instrumento para consolidar,

10) Entre los “locheros” más destacados de Pómac III encontramos a Don Andrés Benites, hijo del primer poblador de la comunidad, Don Gualberto Benites, originario de La Curva, hoy Presidente de la Asociación Regional de Productores de Loche de Lambayeque y Juan García, originario de Íllimo.
11) El loche de Lambayeque recibió la denominación de origen como producto agrícola regional en 2011.



por un lado, el mencionado proceso de “recampesinización” (Torre, 1990: 185) de las tierras hacendadas lambayecanas, y por otro lado fortalecer el proceso de conocimiento y promoción de las raíces históricas regionales.

En conclusión, el breve recorrido histórico acerca de la configuración de los suelos lambayecanos nos ha ayudado en trazar un perfil de los usos y de las problemáticas de los mismos, tanto desde un punto de vista agrícola, como desde una perspectiva cultural, en la que se evidencia la supervivencia de una identidad regional profundamente anclada a la tierra. En este contexto emerge el papel clave de los pequeños centros rurales, como los que se insertan en las zonas del Santuario Histórico Bosque de Pómac, en la configuración de la región de Lambayeque y también adentro del más amplio panorama cultural nacional. Y precisamente por esto, las reflexiones que emergen del presente estudio quieren destacar la importancia de las peculiaridades agro-culturales de los departamentos norteños como específica marca de reconocimiento no sólo de la identidad regional, sino también de la riquísima y heterogénea identidad nacional peruana.

BIBLIOGRAFÍA

Alfaro Julio
1994 *Los gremios rurales. Rol de las organizaciones rurales en la década de los noventa*, Fundación Fredrich Ebert, Lima

Bachmann Carlos J.
1921 *Departamento de Lambayeque, Monografía Histórico-Geográfica*, Imp. de Torres Aguirre, Lima

Bajini Irina y Perassi Emilia
2008 “La regione di Lambayeque nelle cronache e in altri documenti coloniali", en: Aimi Antonio, Alva Walter y Perassi Emilia (*eds.*) *Sipán. Il tesoro delle tombe reali,* Giunti, Milano-Firenze, pp. 16-27

Cafferata Farfán Alfredo
1995a “Reforma Agraria, Comunidades Campesinas y Haciendas Semi Feudales: El Caso de Incahuasi en Lambayeque (I)", *Utopía Norteña,* Edición Especial en Homenaje a las Bodas de Plata de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, pp. 173-187
1995b "Reforma Agraria, Comunidades Campesinas y Haciendas Semi Feudales: El Caso de Incahuasi en Lambayeque (II)", *Utopía Norteña,* 2, pp. 339-357

Chávez Eliana *et al.*
1982 *El norte peruano: realidad poblacional*, Ed. AMIDEP, Lima

Chávez Taboada Iliana Del Rocío *et al.*
2007 "El Influjo Lunar sobre la tierra ¿Conocimiento popular o sustento científico?"*, Umbral,* VII, 13-14, pp. 117-119

De La Flor Valle José
2001 *Mi Lambayeque en los años de la Cámara de Comercio*, JASV Producciones Especiales, Chiclayo

Delgado Rosado Pedro
1995 "Cocina, Cultura e Identidad Lambayecanas", *Utopía Norteña,* 2, pp. 8-19



2002 "Tres ciudades, tres culturas, tres identidades lambayecanas", *Umbral,* II, 3, pp. 34-42

2003 "Identidad y descentralización", *Umbral,* III, 4, pp. 5-15

Gómez Cumpa José

1995 "El Común de Indígenas de Lambayeque, Siglos XVI y XVIII" *Utopía Norteña,* Edición Especial en Homenaje a las Bodas de Plata de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, pp. 125-145

1998 *Fuentes históricas regionales*, Fondo Editorial FACHSE, Lambayeque

Idrogo Cubas Ninfa *et al.*

2003 *Historia del Perú y de Lambayeque Siglo XIX*, Editorial S.R.L. 955, Chiclayo

INDECOPI, USAID Facilitando Comercio

2011 "Lágrimas de luna. Loche de Lambayeque", en: INDECOPI, USAID, *Denominación de origen. Maravillas del espíritu peruano*, Lima, pp. 61-85

Montoya Peralta Eddy

1985 *Lambayeque*, *2da Edición*, Ed. Kemoy, Chiclayo

2009 *Lambayeque*, *9na Edición*, INDENOR, Chiclayo

Puccinelli Jorge

2008 "Lambayeque nella colonia", en: Aimi Antonio, Alva Walter y Perassi Emilia (*eds.*), *Sipán. Il tesoro delle tombe reali,* Giunti, Milano-Firenze, pp. 28-37

Ramírez Prado Fidel *et al.*

2000 *Cuando los desiertos eran bosques, Formaciones sociales prehispánicas en la costa norte peruana*, Universidad Alas Peruanas, Lima

Rivas Luis

2008 "L'identità culturale lambayecana", en: Aimi Antonio, Alva Walter y Perassi Emilia (*eds.*), *Sipán. Il tesoro delle tombe reali,* Giunti, Milano-Firenze, pp. 38-43

Schaedel Richard P.

1997 "Determinantes Ecológicas de la Etnicidad: El caso del pueblo Muchik en el Norte del Perú", *Utopía Norteña,* 4, pp. 53-63

SERNANP

2011 *Plan Maestro del Santuario Histórico del Bosque de Pomac,* SERNANP, Lima

Sevilla Exebio Julio César

1996 "Abusiones y agüjeros lambayecanos", *Utopía Norteña,* 3, pp. 181-231

2005 "Campesino: agua, plantas y aves", *Umbral,* V, 8, pp. 34-42

Starn Orin

1991 "El caso de las rondas campesinas en el norte del Perú", en: *Con los llanques todo barro, Reflexiones sobre Rondas Campesinas, Protesta Rural y Nuevos Movimientos Sociales*, IEP, Lima

Torre V. Germán

1990 "Impacto del proceso de parcelaciones: el caso de Lambayeque", en:A. Fernández y A. Gonzáles (ed.), *La reforma agraria peruana, 20 años después*, Centro de Estudios Sociales Solidaridad CONCYTEC, Chiclayo

Valderrama Mariano

1976 "La movilización de los Trabajadores de los Complejos Azucareros", en: *Siete Años de Reforma Agraria Peruana 1969-1976*, Fondo Editorial PUCP, Lima

Zevallo Quiñones Jorge

1995 *Historia de Chiclayo (Siglo XVI, XVII, XVIII y XIX)*, Librería Editorial Minerva, Lima





MURRUP:
EL PUEBLO DE LA IGUANA

José W. Gómez Cumpa
Universidad Nacional "Pedro Ruiz Gallo" de Lambayeque
jgomezc@fachse.edu.pe

La costa norte peruana es un espacio poco estudiado desde el punto de vista histórico. En los últimos años se está estudiando, desde el punto de vista arqueológico, el florecimiento de la cultura Lambayeque – Sicán, cuyas expresiones monumentales más importantes se ubican en Sipán, Batán Grande y Túcume, y que se desarrolló entre los años 800 a 1350 D.C. Sin embargo, la costa norte no ha sido testigo solamente del florecimiento de esta importante cultura regional. Al norte y al sur del espacio Lambayeque – Sicán, se desarrolló un archipiélago cultural de reinos y señoríos que han interactuado ampliamente a través de migraciones que han quedado registradas como leyendas o mitos recogidas en diversos documentos coloniales, y en la tradición oral.

Por otro lado, se ha enfatizado mucho el carácter agrícola de los pueblos y culturas de la costa norte. Mórrope tradicionalmente ha sido un pueblo del desierto, dedicado a la pesca, y al comercio de sal y pescado: la agricultura no ha sido nunca un eje de su actividad económica. Aún en la actualidad, a pesar de los estereotipos existentes por tener una comunidad campesina, tampoco tiene hegemonía esta actividad, siendo más bien minera (yeso y sal), y una reserva de fuerza de trabajo agrícola para la región.

Por estas razones, creemos que es importante estudiar las condiciones en las cuales se ha desarrollado una cultura muy peculiar en el desierto norteño, donde las condiciones de vida son radicalmente distintas a los valles de Lambayeque y la Leche, sedes de los señoríos Lambayeque- Sicán, de los cuales Mórrope fue un pueblo tributario, pero marginal, como lo fue también en la época colonial. Esta singular cultura sobrevivió a la dominación de las culturas Lambayeque – Sicán, chimú, inca, española, y actualmente la republicana. Sin embargo, el impacto de la modernidad, a través de las comunicaciones, está haciendo desaparecer rasgos muy importantes de esta cultura, especialmente en las dos últimas generaciones.

En este trabajo intentamos dar una visión global del proceso histórico de Mórrope. Iniciamos, con un primer apartado, el análisis de los aspectos ecológicos, que son muy importantes para entender el proceso histórico cultural de este desarrollo cultural. Luego, continuamos con la evolución demográfica, para lo cual recurrimos a



los diversos testimonios documentales que nos han sido accesibles; lamentablemente no hemos podido estudiar los libros parroquiales, ahora en proceso de restauración por el concejo distrital de Mórrope.

El siguiente apartado corresponde a los aspectos de historia social propiamente dicha, usando del mismo modo las fuentes accesibles de los archivos de Lambayeque, Trujillo y Lima, aunque hay que reconocer que se trata de una exploración preliminar. Culminamos con un apartado en que se resumen apreciaciones sobre los aspectos propiamente culturales de Mórrope. Reconocemos el carácter preliminar de una de los apartados de este artículo. Sin embargo, consideramos que ya representan un nivel de avance en la comprensión de una problemática sumamente compleja.

1. CONFIGURACION ESPACIAL Y ECOLOGÍA

Mórrope está ubicado en la costa (1) norte del Departamento de Lambayeque, perteneciendo a éste como distrito. Forma parte del desierto de Sechura, que en conjunto tiene 14,000 kilómetros cuadrados de extensión. Este desierto es parte del desierto occidental más grande del mundo -desde Atacama, hasta la parte septentrional de la costa peruana: 3,700 kilómetros- (Petersen, 1975).

Mórrope está ubicado en el Departamento de Lambayeque, en la parte baja de los valles Chancay y La Leche, a unos 36 kilómetros de la ciudad de Chiclayo, en la ruta de la llamada carretera Panamericana nueva, entre las ciudades de Lambayeque y Piura (ruta Bayóvar). La extensión territorial de Mórrope es de 1,041.66 Kms2, representando el 11.1% de la superficie de la provincia de Lambayeque y el 7.2% de la superficie del departamento de Lambayeque.

Como en el resto de la costa norte lambayecana, se da una extrema aridez. Sólo se pueden identificar variaciones climáticas alrededor de la temperatura: estación cálida-seca con temperaturas sofocantes hasta 29 ºC y 31ºC (de octubre a mayo), y la media estación que llega a bajar hasta 16ºC (de junio a setiembre), con los extremos más fríos de julio a agosto. Este elemento es muy importante para el calendario agrícola y la vida cotidiana de los morropanos, que así ordenan sus cultivos, de acuerdo a dos bloques: cultivos de "verano" y de "invierno".

A despecho de la imagen que puede sugerir al mundo urbano una comunidad campesina como Mórrope, en este caso se trata de una comunidad con características

1) La costa (antes llamada los *"llanos"* por los cronistas españoles) está formada principalmente por arenales o desiertos, y valles. Los arenales son, generalmente tierra muerta; los valles tierra muy fecunda. Mientras que para los ejes de las culturas costeñas el personaje principal es el valle, para Mórrope tradicionalmente han sido el desierto y el mar, los elementos ambientales más importantes, por lo menos hasta la época colonial.

especiales, lo que puede evidenciarse si tenemos en cuenta algunos indicadores como son los referidos a las características ambientales.

En Mórrope el hombre se ha adaptado con muchas dificultades a un medio sumamente pobre de recursos inmediatamente explotables (Collin-Delavaud, 1984: 271).

En este territorio de Mórrope, existen varias formaciones o ambientes naturales de los identificados por Koepcke (1953): vegetación escasa o nula (desierto), vegetación discontinua (semidesierto, terrenos cultivados) y bosques secos.

La escasa área agrícola de Mórrope es regada actualmente por el norte por el río La Leche, a través del canal San Isidro. También recibe aguas del Chancay a través del Taimi (desde los años 1920), por el canal Túcume, que riega los subsectores de Mórrope y Sasape. En la parte sur recibe agua del Chancay, a través de los canales San José y San Romualdo, en el subsector Lambayeque. También utiliza aguas subterráneas, aunque con niveles tecnológicos atrasados. Es de indicar que la presencia de estos canales sólo beneficia a reducidas extensiones de tierras, siendo la inmensa mayoría sin riego.

No existe un estudio ecológico o de suelos sobre nuestra área de estudios. Sin embargo, existe una clasificación convencional de los tipos de uso del suelo, según la cual sólo el 1.87% de los suelos son de uso agrícola, con un total de 8,069 Hás. La mayor extensión del territorio comunal es de tierras eriazas, con 244,150 Hás., dando un 56.62% del total. El área forestal es de 193,158 Hás., con el 28.75%; mientras que el área minera es de 55,057 Hás., representando el 12.76%.

El área forestal corresponde al 28.75% del total del territorio comunal. Existe un Mapa e Inventario Forestal de Lambayeque (Gonzáles et al., 1993), sin embargo, este importante estudio solo hace una evaluación a nivel global departamental, pero no nos proporciona la clasificación forestal detallada a nivel de distrito, lo cual nos impide diferenciar los tipos de bosque existentes en Mórrope, así como comparar con los datos que nos proporciona el estudio realizado por la comunidad campesina San Pedro de Mórrope.

Sin embargo, podemos decir que predomina el bosque seco ralo de llanura y en establecimiento (regeneración natural por el Fenómeno del Niño de 1983, especialmente). Weberbauer 1929 y Koepke 1953, elaboran una clasificaciones atingentes a la vegetación, y ONERN (1982) elabora una clasificación moderna de las tierras del Perú, en la que se señala para Lambayeque que tiene áreas de cultivo el 19.66%, áreas de pastos el 16.01%, de producción forestal (sic) el 4%, y de protección el 60.33%, con un total de 1'373,690 Hás. Asimismo este estudio indica que las cuencas de Motupe - La Leche (donde se halla Mórrope) tienen un total de 388,200

Hás., de las cuales serían de producción forestal el 7.32%, de protección el 55.59%, de pastos el 24.93%, y de cultivos en limpio del orden del 12.16%. En “intercuencas” de Olmos - Motupe - La Leche señala este estudio que el 8.8% corresponde a pastos, y el 91.3% corresponde a áreas de protección.

Vale la pena, por su relevancia para la ecología y la historia de la costa norte, hacer una breve referencia sobre el Fenómeno de El Niño. Al parecer, sucesos y gran parte de la cronología del norte del Perú está muy vinculada a la recurrencia de este fenómeno cíclico natural. El Fenómeno de El Niño es la razón de todas las crecidas más extremas, debido a la alta pluviosidad que produce ese fenómeno oceánico-meteorológico. La recurrencia del Fenómeno de El Niño no se da con una periodicidad, orientación, ni intensidad uniformes. Ello da como consecuencia que en las cuencas de la costa norte del Perú, se den diferentes efectos ante este Fenómeno, cualquiera que sea su intensidad. La presencia de la corriente de El Niño nos proporciona un elemento importante para la explicación de desplazamientos de la población, ya que la ausencia de esta corrienete, y al producirse un desecamiento progresivo de los oasis costeros, provocan abandono de pueblos de la costa (Caviedes, Waylen, 1987: 18-19). Nosotros apuntaríamos adicionalmente que, probablemente, estas migraciones, de repente tan importantes como las de Naymlap, determinaron los orígenes de los antiguos morropanos.

Para el caso de Lambayeque, diversos testimonios arqueológicos y de la tradición oral señalan la importancia del fenómeno de El Niño en la formación de los núcleos poblacionales: la leyenda de Naymlap, los desplazamientos de los ejes de control urbano de Batán Grande a Túcume, parecen estar asociados al fenómeno de El Niño: asimismo en el caso de Mórrope, la llegada original al área de Mórrope desde el sitio de Félam parece estar asociado a estas disturbaciones ecológicas.

Por otro lado, la recurrencia cíclica del Fenómeno de El Niño ha permitido la existencia de los bosques secos, característica de las áreas intercuencas, donde no existe agua superficial más que en épocas de las grandes avenidas por lluvias abundantes en la sierra, o por las lluvias abundantes que son expresión más acusada de este fenómeno ecológico.

Es decir, hay varios elementos asociados a las características ambientales de nuestra área de estudio: predominancia del desierto, matizado por bosques secos, climatología caracterizada por la sequedad extrema y temperaturas medias entre 21º C a 23º C (Petersen, 1975: 136). Por otro lado, hay un elemento cultural nuevo, evidente en los últimos dos siglos, especialmente, aunque ya se presentaba en la época colonial: La enorme depredación de los bosques secos, y en general la reconversión ecológica que ha significado los cambios de los cultivos y sistemas tradicionales de agricultura, que se vienen dando desde la instalación colonial. En general, en Lambayeque. Por ejemplo, a comienzos de este siglo, se explicaba la decadencia de la producción



apícola de Lambayeque habida entre 1894 y 1908, por la reducción de árboles melíferos, fenómeno vinculado a la expansión de los cultivos de caña de azúcar y arroz (Palacios, 1908: 80). A la actualidad, prácticamente ya se ha eliminado virtualmente los bosques densos, antiguamente existentes en las enormes áreas de Mórrope.

Carlos J. Bachmann en 1921 señalaba que en la entonces hacienda Sasape, uno de los negocios principales era la leña de algarrobo (Bachmann, 1921: 196); asimismo Ricardo Miranda en su clásica monografía mencionaba que hacia 1925 si bien existían amplios bosques de algarrobales, se cortaba leña en gran cantidad (Miranda, 1927: 219) lo que cubría la demanda de las máquinas a vapor de las redes ferroviarias y los vapores que traficaban por los puertos de Lambayeque, desde mediados del siglo XIX, con la introducción de esta novedad tecnológica en Lambayeque.

En 1935 Augusto León y Rómulo Paredes indicaban que en el departamento de Lambayeque, apenas existían, “como flores de recuerdo, y a manera de muestrario, algunos pequeños algarrobales” (*Cfr*. León y Paredes, 1935: 196-203). Los recursos naturales son fuente tradicional de alimentos. Por ejemplo, desde la época prehispánica se utilizaba el fruto del algarrobo (vainas), de las que se hacía harina, pan y una especie de mazamorra llamada yupisin (Gonzales de Cuenca, 1976: 151).

Como señala el ecólogo Antonio Bragg-Egg, el hombre ha actuado negativamente sobre su medio ambiente en estos espacios, con la tala de los bosques, lo que ha ocasionado la expansión de los desiertos, lo que redunda negativamente en las condiciones y en la calidad de vida de los morropanos. Hay que tener en cuenta que el avance de la desertificación no es sólo la tala de árboles para tráfico de leña y carbón, sino también por las malas prácticas agrícolas y de riego, así como el excesivo número y mal manejo del ganado vacuno, equino y caprino. Todo ello ha provocado la extinción de la flora y fauna nativas (Bragg-Egg, 1977: 232-3). Las continuas leyes y reglamentaciones que se vienen dando hasta últimamente no han tenido efectos aún en la morigeración de la depredación de los bosques de Lambayeque.

En este sentido, la desertificación es un proceso que se viene dando aceleradamente no sólo en Mórrope, sino en todo el departamento de Lambayeque. Este proceso puede definirse como de una degradación en gran escala, que involucra cambios en los ecosistemas, desde una mayor a una menor productividad y estabilidad. En este proceso, las condiciones ambientales desérticas se extienden fuera de los límites de los desiertos, o se intensifican en sus dominios, como resultado de una interacción compleja entre plantas, animales, terreno y clima. Este proceso tiene lugar no sólo en regiones áridas y semiáridas, sino también en sus márgenes subhúmedos, es decir en las denominadas áreas agrícolas y forestales por el impacto combinado de las actividades humanas y las sequías que constituyen un fenómeno recurrente en esta áreas. En este sentido, en Mórrope, según los testimonios de los viejos habitantes, se da una fuerte reducción del “monte” en el último siglo: en la actualidad sólo hay

algunos bosquetes aislados entre los caseríos, y la expansión artificial y vana de las áreas agrícolas no han traído sino ampliación de las áreas de bosques ralos y nuevas áreas eriazas. Es de señalar que la desertificación, a través de la brusca disminución de la productividad del ecosistema, afecta en forma grave y a veces con caracteres de catástrofe a las poblaciones que de él dependen y que en muchos casos viven a nivel de bajo del mínimo para subsistir incluso en años mejores (*Cfr*. Naciones Unidas, 1978 y Schneider 1980: 24).

El área denominada "eriaza", en el estudio de la comunidad campesina de Mórrope, cubre la inmensa mayoría de su territorio. Es un desierto árido, cargado de sales, que le impiden tener potencialidades productivas agrícolas, y provocan un excesivo calor. Cuando eventualmente hay agua por las lluvias, ésta se pierde aunque crezcan los ríos, por la fuerte evaporación debido al excesivo calor. Hay dos tipos de desiertos en Mórrope: de arena, hacia el lado sur-oeste; y de arcilla, yeso y sal hacia el centro-oeste y nor-oeste.

En los desiertos de arena hay cierta cobertura vegetal, dada la presencia de agua (aunque escasa). La vegetación que se presenta es de: algarrobo, sapote, huarango, bichayo; y una fauna de ratones, lagartijas, escorpiones, zorros y zorrinos.

Mientras tanto el desierto de arcilla, yeso y sal, presenta muy poca o ninguna vegetación. Se formaron por la presencia del mar, ocasionalmente, cuando inunda el desierto, y al evaporarse deja capas de sal (Bragg-Egg, 1977: 202 y ss.).

Las minas de yeso, y las minas de sal, que se encuentran contiguas, en 55,057 Hás. de yacimientos mineros no metálicos ubicados a 35 Km. del pueblo de Mórrope. El yeso se presenta intercalado con calizas, pizarras rojas, areniscas, arcilla, potasa, azufre y sal de gema. Se dice que el mineral de yeso es de excelente calidad, con un alto grado de pureza (entre el 98.27% y 99.46%). Siendo su explotación sin uso técnico, se desperdicia grandes volúmenes. El potencial de recursos yeseros es de 70 millones toneladas métricas. Asimismo las minas de sal significan fuente de trabajo y de recursos para los habitantes de Mórrope.

2. UNA LARGA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA

Los datos demográficos más antiguos con que contamos son los del padre Justo Modesto Ruviños y Andrade, quien menciona que en el año 1125 se dió una primigenia migración desde Félam, a la zona de Pacora-Mórrope de una población de pescadores-salineros que estaban insertados en un flujo comercial entre el norte (actual Piura) con los reinos costeños de Lambayeque. Esta primera migración se



debió probablemenete a los efectos de la corriente El Niño, y coincide con otras migraciones fundacionales como las de Pacatnamú y de Naymlap (*Cfr*. Calancha y Cabello).

El mismo Ruviños nos proporciona datos de la población de Mórrope y Pacora en el año 1536 de 697 y 1839 personas respectivamente, conforme a un censo hecho por el cura Josef Antonio de Araujo. Catorce años después, según una numeración hecha por el cura Diego de Avendaño, en 1548, habían 1930 personas en Mórrope y 914 en Pacora.

Vemos que casi se triplicó en este periodo la población de Mórrope, y se redujo a la mitad la de Pacora. La causa es, según la explicación del mismo Ruviños, que las dos parcialidades más grandes de Pacora se trasladaron a Mórrope, por desavenencias religiosas. Asimismo, a mediados del siglo XVI hubo un traslado importante de población de Eten, que estaban "mal contentas con su cacique" (Ruviños 1936: 298-300).

Otra información de interés demográfico y cultural es el de la presencia, al parecer clandestina, de los "...yndios serranos, que eran los maestros incorregibles de [las]...supersticiones y brujerías...".

Estos brujos (quizá sacerdotes de los antiguos cultos de la región) fueron desterrados a perpetuidad del curato de Mórrope y Pacora por el cura Lucas Manuel Centeno, en noviembre de 1586; pero el virrey Marqués de Salinas a su paso por esta región, anuló el decreto del cura Salinas y "dio licencia para que los serranos volviesen a residir entre los yndios yungas..." (Ruviños, 1936: 303-4)

Estas breves informaciones nos permiten atisbar, en pequeño, algunas características de la movilidad de los grupos étnicos de esta región, la enorme complejidad de los intercambios culturales desde antiguo en este espacio, así como el interés de la administración colonial de ordenarla, con fines de control religioso y tributario.

En la Visita de Gregorio Gonzales de Cuenca (1566-1567), se dió la reestructuración definitiva de los poblados indígenas de Lambayeque. En los diversos documentos de la visita, como en peticiones y mandatos generados alrededor de ella, observamos frecuentes decisiones alrededor de: tributación, ocupaciones y desplazamientos de centros poblados indígenas, generalmente a solicitud de los principales o mandones locales, para asegurar el control religioso y tributario de la población.

No tenemos datos precisos de los efectos de la catástrofe demográfica del siglo XVI en Mórrope. Faltaría hacer un estudio de los documentos que quedan de los

archivos parroquiales, para tener una idea de la evolución demográfica colonial. La impresión que tenemos es que hubo una relativa estabilidad de la población de Mórrope en el largo plazo. La dureza de las condiciones de vida en el desierto, la escasez de agua sempiterna, las exigencias tributarias coloniales no eran condiciones precisamente favorables el crecimiento problacional en el período colonial.

En los años setenta del siglo XVIII, con la visita del Obispo Martínez Compañón, disponemos de información básica de la situación de la población en el norte. Hacia 1772, Mórrope tenía una composición étnica casi exclusivamente indígena, a excepción del cura y 4 españoles, probablemente vinculados a éste.

Asimismo se observa una muy reducida proporción de población mixta (mestiza). Todo ello difiere mucho de los otros pueblos vecinos, como Jayanca, muy reducido demográficamente, después de haber sido en la época prehispánica un núcleo poblacional y político muy importante, una reducida población correspondiente a casi la mitad de la de Mórrope. Asimismo, llama la atención el escaso volumen de población negra, frente a los grandes volúmenes y proporciones en los distritos vecinos; mientras en Mórrope es sólo el 0.9%, en Jayanca los negros representan el 11.7% de la población total; y en Lambayeque los negros vienen a ser el 7.4% de la población total. Mientras que Chiclayo, pueblo eminentemente indígena, no presenta población negra esclava, pero sí notables volúmenes de población mestiza (mixta) y mulata (parda), en 14.3% y 10.3%, respectivamente. Todo lo cual da una configuración social y racial muy particular y diferenciada a cada uno de los pueblos mencionados (información demográfica del obispo Baltazar Jayme Martínez Compañón).

Desde este censo del siglo XVIII, hasta el censo de 1876, observamos notables cambios en la configuración de la población, especialmente en lo que respecta al crecimiento de la población indígena que casi se duplica, fenómeno que se da también en los otras castas o razas, como puede apreciarse en el cuadro siguiente.

Cuadro 1: Población de Mórrope por Razas, 1772 Y 1876

Raza	1,772	1,876
Blancos	5	12
Indios	1,317	2,229
Mixtos	67	157
Pardos	0	0
Negros	13	37
Chinos	0	0
Total	1,402	4,908

[Cuadro 1: Elaborado de Censo de Baltazar Jaime Martinez Compañón y Censo de 1876.]



Sobre los aspectos metodológicos de la clasificación urbano-rural, así como las categorías raciales, en realidad categorías sociales según George Kubler. Habían, en la época colonial, docenas de categorías (social-raciales). El problema respecto a los censos, es que hay que saber interpretarlos. Es necesario comprender que quieren decir los términos empleados, y sus significados, según Kubler son muy variables. En la época colonial, y en el siglo XIX, la definición de indio es la del recaudador de impuestos, ya que estamos hablando de un indio tributario, sustentador de gran parte de los ingresos fiscales (Kubler, 1952).

En el caso de Mórrope, el incremento de la población indígena implica crecimiento de población tributaria. En cualquier caso, es evidente la recuperación muy importante de la población en Mórrope en el siglo XIX: se multiplica a más del 300 por ciento en un siglo.

Desde el censo de 1876, ya contamos con información más o menos sistemática sobre el crecimiento de la población. A partir del análisis de los resultados censales de 1876, 1940, 1961, 1972, 1981 y 1993, podemos tener una visión del crecimiento de la población en Mórrope, en los ámbitos urbano, rural y en el total.

La información censal nos ofrece desde 1940 un fuerte incremento de la población en todas las áreas, a pesar que es mucho más significativo en la zona rural. En el período 1876 a 1940, sin embargo, se da una relativa estabilidad, aunque hay algo notable: la mayoría de población estaba calificada como urbana. El incremento de la población rural es un fenómeno del siglo XX.

Por otro lado, observamos que en relación con la provincia de Lambayeque, la tasa de crecimiento de Mórrope ha tenido un incremento sostenido desde 1876 a 1972: 0,59% anual entre 1876 a 1940; 2,0% entre 1940 a 1961; 3,15% entre 1972 a 1981 y 3,53% entre 1981 a 1993. La tasa de crecimiento intercensal entre 1940 a 1993 es de 2,31% anual, bastante alta, si tenemos en cuenta que a nivel nacional en el mismo período es de 2,09%. Esto contradice la tendencia observada en la provincia de Lambayeque, donde la tasa de crecimiento promedio anual en el período 1940-1993 fue de 1,61%.

Por otro lado, en el lapso 1876 a 1993, observamos que ha habido comportamientos diferenciados de la población, ya sea por sector urbano o rural, o por sexo, en las tasas de crecimiento. La información censal nos permite observar tasas diferenciadas de crecimiento por los diferentes periodos intercensales, por residencia y sexo. Así, en el periodo 1876-1940 se dio un decrecimiento de la población urbana del orden de casi el -2% promedio anual. Lo que también se puede observar en este gráfico es que en el periodo de 1961-1972 y de 1972-1981, las tasas de crecimiento del sector urbano son bastante elevadas. En el periodo de 1981-1993 el crecimiento para todos los sectores indicados es casi parejo, con diferencias mínimas,

en favor del sector urbano, lo que indica un mayor crecimiento relativo de la ciudad. Si analizamos los datos absolutos, apreciaremos otro aspecto de la dinámica poblacional que vale la pena comentar. En términos absolutos, la población rural supera largamente a la urbana en el período 1940 -1993, evidenciándose además un enérgico crecimiento entre los distintos censos en el período indicado. Para una comparación más fina de la dinámica de la población de Mórrope, veamos los incrementos por sexo y residencia. Tomando como año base a la población de 1940, en el período de 1940 a 1993 (53 años), la población, en general, se ha cuadruplicado (creció en 416%). Este crecimiento ha incidido más en la población urbana (505%). En el sector rural, que creció al 401% entre 1940 a 1993, los hombres mostraron un menor crecimiento que las mujeres (397% frente al 404% de las últimas) en el período aludido.

Pasemos ahora al análisis de los cambios poblacionales ocurridos entre 1876 y 1993, años para los que contamos con datos censales. Haciendo el análisis demográfico (2) de los censos de 1876 y 1993, que cubren un lapso de más de un siglo (117 años), podremos ver a largo plazo las tendencias de la población por grupos etarios y sexo.

En el cuadro 2, correspondiente al censo de Mórrope en 1876, notamos que hay altos índices de masculinidad en algunos estratos: de 10 a 14 años y de 15 a 19 años de edad; asimismo los grupos etarios de 40 a 44 y 50 a 54, reduciéndose muy significativamente el número de mujeres desde los 65 años en adelante, lo cual indica claramente esperanzas de vida más bajas de las mujeres respecto a los hombres en los mencionados grupos etarios. Por lo demás se trata de una pirámide acampanada de base ancha, con brechas en algunos grupos etarios, que probablemente indicarían presencia de epidemias, especialmente en el grupo etario de 15 a 19 años. Otra característica observable en la pirámide, en relación con nuestro comentario del índice de masculinidad, es la menor proporción de mujeres en casi todos los grupos etáreos.

La situación cambia en 1993, 117 años después, en que observamos que la pirámide es más homogénea (ver cuadro 3), notándose que no existen brechas, sino el decrecimiento “normal” de una población en que existen todavía altas tasas de natalidad y se han reducido las tasas de mortalidad. Existe por tanto altos porcentajes de población joven. Por otro lado, las diferencias entre población masculina y femenina representados en el índice de masculinidad expresan, en general, una mayor proporción de población femenina.

2) Hemos usado el Paquete de Análisis Demográfico (PANDEM), producido por CELADE, para el procesamiento de los datos censales de Mórrope en 1876 y 1993.



Cuadro 2: Población de Mórrope, Estructura por Sexo y Edades, 1876 (Total)

Grupos	Ambos Sexos		Hombres		Mujeres		Indice de
Etarios	Poblac.	%	Poblac.	%	Poblac.	%	Masculinidad
Total	4908	100,00	2435	100,00	2473	100,00	98,46
0 - 4	931	18,97	452	18,56	479	19,37	94,36
5 - 9	656	13,37	358	14,70	298	12,05	120,13
10 - 14	574	11,70	319	13,10	255	10,31	125,10
15 - 19	366	7,46	166	6,82	200	8,09	83,00
20 - 24	505	10,29	233	9,57	272	11,00	85,66
25 - 29	342	6,97	153	6,28	189	7,64	80,95
30 - 34	319	6,50	142	5,83	177	7,16	80,23
35 - 39	295	6,01	124	5,05	171	6,91	72,51
40 - 44	287	5,85	157	6,45	130	5,26	120,77
45 - 49	213	4,34	99	4,07	114	4,61	86,84
50 - 54	179	3,65	113	6,64	66	2,67	171,21
55 - 59	78	1,59	38	1,56	40	1,62	95,00
60 - 64	57	1,16	25	1,03	32	1,29	78,13
65 A+	106	2,16	56	2,30	50	2,01	112,00
Grandes Grupos de Edad:							
0 - 14	2161	44,03	1129	46,37	1032	41,73	109,40
15 - 64	2641	53,81	1250	51,33	1391	56,25	89,86
65 A +	106	2,16	56	2,30	50	2,02	112,00

[Cuadro 2: Elaborado a través del paquete de Análisis Demográfico (PANDEM), producido por CELADE, para el procesamiento de los datos censales de Mórrope en 1876 y 1993]

Cuadro 3: Población de Mórrope, Estructura por Sexo y Edades, 1993 (Total)							
Grupos	Ambos Sexos		Hombres		Mujeres		Indice de
Etarios	Poblac.	%	Poblac.	%	Poblac.	%	Masculinidad
Total	29902	100,00	15031	100,00	14871	100,00	101,08
0 - 4	5010	16,75	2580	17,16	2430	16,34	106,17
5 - 9	4839	16,18	2487	16,55	2352	15,82	105,74
10 - 14	4080	13,64	2069	13,76	2011	13,52	102,88
15 - 19	3289	11,00	1669	11,10	1620	10,89	103,02
20 - 24	2646	8,85	1239	8,24	1407	9,46	88,06
25 - 29	1816	6,07	874	5,81	942	6,33	92,78
30 - 34	1720	5,75	855	5,69	865	5,82	98,84
35 - 39	1446	4,84	685	4,56	761	5,12	90,01
40 - 44	1067	3,57	529	3,52	538	3,62	98,33
45 - 49	835	2,79	411	2,73	424	2,85	96,93
50 - 54	765	2,56	358	2,38	407	2,74	87,96
55 - 59	676	2,26	346	2,30	330	2,22	104,85
60 - 64	584	1,95	320	2,13	264	1,78	121,21
65 A+	1129	3,78	609	4,05	520	3,50	117,12
Grandes Grupos de Edad:							
0 - 14	13929	44,03	7136	47,48	6793	45,68	105,05
15 - 64	14844	53,81	7286	48,47	7558	50,82	96,40
65 A +	1	2,16	6	4	5	3	117,12

[Cuadro 3: Elaborado a través del paquete de Análisis Demográfico (PANDEM), producido por CELADE, para el procesamiento de los datos censales de Mórrope en 1876 y 1993]



Sin embargo, la esperanza de vida de las mujeres es menor, ya que el en el grupo de 65 a más años, el índice de masculinidad sube abruptamente a 121.43.

El procesamiento de la información demográfica de los censos de 1876 y 1993 nos permite obtener algunos indicadores cuyo análisis es importante. En el cuadro siguiente (ver cuadro 4) vemos las edades media y mediana de la población de Mórrope en 1876 y 1993. Las edades medias, como corresponde a este promedio aritmético, tienen escasa variación, aunque tiende a bajar ligeramente hacia los 22 años de promedio.

Donde se nota una mayor variación es en la edad mediana, es decir la edad que divide en dos mitades al total de la población, que ha bajado sensiblemente. La edad mediana de la población total ha bajado de 19.003 a 16.554 años en promedio entre 1876 a 1993. Esto indica que el 50% de la población se concentra en los grupos etarios hasta 19 años en 1876, y hasta 16.5 años en 1993. Es de observar que la población rural femenina tiene una edad mediana algo mayor: la edad de 16.794 divide en dos mitades la población rural femenina.

Cuadro 4 : Edad Media y Mediana de la Poblacion de Mórrope, según Sexo y Residencia, 1876, 1993							
	Total		Hombre		Mujeres		Muj. Rural
Indicador\Año	1876	1993	1876	1993	1876	1993	1993
Edad Media	22,518	22,429	22,419	22,387	22,616	22,471	22,282
Edad Mediana	19,003	16,554	17,666	16,137	20,083	16,983	16,794

[Cuadro 4: Elaborado a través del paquete de Análisis Demográfico (PANDEM), producido por CELADE, para el procesamiento de los datos censales de Mórrope en 1876 y 1993]

Otro indicador demográfico importante para comparar los cambios entre 1876 y 1993 es la relación de dependencia (ver cuadro 5). Hay un incremento significativo en la relación de dependencia: pasa de 0.858 a 1.014 en la población total, siendo algo mayor en la población rural (1.032). Ello indica que la mejora relativa de las condiciones de vida está produciendo un mayor número de población dependiente (de 0 a 14 y de 65 a más años) en relación a la población económicamente activa (15 a 64 años).



Otro cambio destacable es el porcentaje de mujeres de 15 a 49 años, que ha bajado, dado que la esperanza de vida de las mujeres ha subido en forma significativa, así como también ha crecido la población menor de 15 años: si en 1876 las mujeres de 15 a 49 años representaban el 50% de la población femenina, en 1993 sólo representaban en 44% del total, siendo ligeramente menor en las mujeres rurales. Por otro lado, la relación niños/mujeres también ha variado en los diferentes grupos etarios, como puede verse en el mismo cuadro 3 .

El cambio más significativo es en las relaciones de los grupos de mayor edad: la relación de niños de 5 a 9 años sobre mujeres de 20 a 49 años se ha incrementado de 62.298 en 1876 a 98.015 en 1993, lo cual es más notable en el sector rural de 1993, pues llega a 99.231. Ello indica un crecimiento importante de la población infantil y una mayor tasa de fecundidad, así como de sobrevivencia de las mujeres fértiles.

Este mismo fenómeno es observable en la RNM 10-14/25-54, como puede notarse en le mismo cuadro. Influyen, seguramente, la mejora de las condiciones generales de vida que permiten mayores sobrevivencias de la población infantil y de las mujeres madres, por los grandes cambios en las ciencias de la salud, que han permitido mejorar estos indicadores, aunque los otros indicadores de calidad de vida se mantengan.

Cuadro 5: Indicadores Demograficos de la Poblacion de Morrope, 1876 y 1993

Año:	1876	1993	
Indicador	Total	Total	Rural
Relación de Dependencia	0,858	1,014	1,032
% Mujeres de 15 a 49 Años	50,667	44,093	43,940
Relación Niños/Mujeres por grupos de edad:			
0-4 / 15-44	81,738	81,689	83,173
5-9 / 20-49	62,298	98,015	99,231
10-14 / 25-54	67,769	103,632	107,246

[Cuadro 5: Elaborado a través del paquete de Análisis Demográfico (PANDEM), producido por CELADE, para el procesamiento de los datos censales de Mórrope en 1876 y 1993]

Un resultado interesante del análisis de estos dos censos con más de un siglo de por medio (entre 1876 a 1993), es que en ese lapso se ha ampliado mucho la población rural, pues se han incrementado tanto el volumen de la población rural como el número de caseríos. Así, en 1876 habían sólo 7 caseríos con una población de 1422 habitantes, que representaban el 29%, mientras que en 1993 se censaron 45 caseríos y anexos con un total de 24581, representando el 82% de la población total. En Mórrope actual es más importante y significativa la población clasificada como urbana. Aunque es discutible, indudablemente, el carácter urbano del pueblo de Mórrope de 1876.

Es una evidencia el gran crecimiento de la población morropana, como hemos visto más arriba, crecimiento que se da a través de la expansión de los caseríos.

Esto da como resultado que la densidad poblacional ha subido de 4.7 a 28.71 habitantes por kilómetro cuadrado, lo cual es bastante alto, si tomamos en cuenta que la tierra agrícola es bastante reducida, como hemos visto más arriba. Si tomamos en cuenta el dato de población en relación con las tierras de aptitud agrícola (que suman 8,069 Hectáreas). Así, la densidad poblacional sobre área agrícola ha pasado entre 1876 a 1993 de 0.61 a 3.71 habitantes por hectárea, lo cual debe verse en relación con la escasa implementación y desarrollo tecnológico, que no ha cambiado mayormente en el lapso mencionado, aparte de cierta relativa mejora en el sistema de riego en la última década.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes inéditas

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILLA
Sección Justicia. Juicio de residencia del Doctor Gregorio Gonzales de Cuenca

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN
AGN 1773: der. ind. c. 349.
"Indios de Mórrope contra indios de Sechura sobre comercio ilícito de lejías". Lambayeque, 26 folios

ARCHIVO DEPARTAMENTAL DE LA LIBERTAD
ADL 1762: Legajo 264, Expediente 3018, 19 de octubre 1762.
"Compulsa del pedimento de Calixto Cuzquén, Procurador de los naturales y comunes de indios de Túcume y Mochumí; sobre la restitución del despojo que del agua del río La Leche, hecha por los indios del pueblo de Mórrope". 7 folios

ARCHIVO ARZOBISPAL DE TRUJILLO
AAL 1762: Legajo 12, Expediente 23, 26 de noviembre de 1762.
"El común de indios de Mórrope, se queja de la conducta de los esclavos del cura de Mochumí y Túcume, Licenciado don Joaquín de Gastelú, que les hacían perjuicio en la venta de las lejías de Mórrope". 62 folios

AAL 1765: Legajo 17, Expediente 1, 9 de febrero de 1765.
"Exhorto notificando a don Justo Modesto Ruviños, cura de una de las ramadas de Lambayeque, para que no introduzca novedades en su doctrina". 29 folios

AAL 1783: Legajo 2, Expediente 4, 27 de noviembre de 1783.
"Información de los valores y cargas, Número de Anejos y distancias de la doctrina de Pacora, en la provincia de Lambayeque, recibida por N. Ilmo. Sr. Obispo de esta Diócesis de Trujillo, Dr. Dn. Baltasar Jayme Martínez Compañón, en la visita personal que de ella hizo". 29 folios



AAL 1813a: Legajo 1, Padrones. Expediente 15, Año 1813.
"Padrón General de todos los vecinos habitantes de San Pedro de Mórrope, Partido de Lambayeque, grandes y pequeños, con distinción de nombres, calidades, casados, solteros, oficios, esclavos, libres y edades.- Padrón general de los vecinos de San Pablo de Pacora". 21 folios

AAL 1813b: Legajo 1, Padrones. Expediente 12, Año 1813.
"Expediente sobre el nuevo censo de la población del Obispado de Trujillo, mandado formar por el Excmo. Sr. Virrey del Reyno, con los impresos del modelo de su extracto y del formulario del boleto que deberán dar los Párrocos a los ciudadanos para la concurrencia a las elecciones". 32 folios

ARCHIVO DEPARTAMENTAL DE LAMBAYEQUE
Expediente sobre derechos de aguas de Mochumí y Túcume contra Mórrope, Pacora y Jayanca, siglos XVII-XVIII (testimonio de 1877)

ARCHIVO DE LA COMUNIDAD CAMPESINA SAN PEDRO DE MÓRROPE
Expediente de Reconocimiento de Linderos del pueblo de Mórrope, Lambayeque, 1732 (Títulos de la comunidad campesina San Pedro de Mórrope)

Estudio técnico económico para la explotación del yeso, 1979

Otras fuentes inéditas

Andrade Nancy, Monteza Amelia
1984 *Comunidad campesina San Pedro de Mórrope. Características socioeconómicas*, PPP, Departamento de Sociología, UNPRG, Lambayeque

García Rosa
1980 *Explotación y desintegración de la comunidad minero campesina San Pedro de Mórrope*, PPP, Programa Académico de Sociología. UNPRG. Chiclayo

Casusol Antero
1965 *Monografía del distrito de Mórrope*, Mórrope, 28 pp.



Fuentes impresas

Alcocer Francisco
1987 *Provanzas de indios y españoles referentes a las catastróficas lluvias de 1578, en los Coregimientos de Trujillo y Saña. Versión paleográfica y comentarios de Lorenzo Huertas Vallejos*, CES Solidaridad, Chiclayo

Cabello Valboa Miguel
1951 *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antigua*, Instituto de Etnología, UNMSM, Lima

Cieza De León Pedro
[1533] 1984 *Crónica del Perú. Primera Parte,* [Sevilla] PUCP/ANH, Lima
[1533] 1985 *Crónica del Perú. Segunda Parte,* [Sevilla] PUCP/ANH, Lima
[1533] 1987 *Crónica del Perú. Tercera Parte*, [Sevilla] PUCP/ANH, Lima

Gonzales De Cuenca Gregorio
[1566] 1976 "Ordenanzas de los indios", *Historia y Cultura,* 9, Lima, agosto, pp. 126-154

Leon Barandiarán Augusto
1938 *Mitos, tradiciones y leyendas lambayecanas. Contribución al folklore peruano*, Editado por el Club de Autores y Lectores de Lima, Lima

Leon Barandiarán Augusto, Paredes Rómulo
1935 *A golpe de arpa. Folklore lambayecano de humorismo y costumbres. Homenaje de los autores a Chiclayo por su Centenario,* Lima

Menéndez Rúa Ángel
1935 *Boceto Histórico de la Iglesia de Lambayeque. Con las debidas licencias.* Imp. "La Gaceta", Lambayeque, marzo

Raimondi Antonio
1956 *El Perú* [168]. Tomo I. Parte Preliminar, Lima

Rubiños Modesto
1936 "Succesión Chronológica: O Serie Historial de los Curas de Mórrope y Pacora en la Provincia de Lambayeque del Obispado de Truxillo del Perú; desde la Conquista del Reyno, hasta el Día Presente de los SumosPontífices, Arzobispos, y Obispos; Reyes Católicos, Virreyes y Gobernadores, que han tenido Jurisdicción en Estas Doctrinas; con un Compendio de las Constituciones, y Breves, Decretos, Concilios, y Synodales, Cédulas, y Leyes, Que al Gobierno Espiritual, y Político de Ambos Pueblos; por el Orden Alfabético, Que Va al Fin de Cada Uno de Estos Artículos. Hecho por el Liz. D. Justo Modesto de Ruviños y Andrade Cura de ~~Dhos~~ Dios. Pueblos. Año de 1782", *Revista Histórica, Órgano del Instituto histórico del Perú*, Tomo X, Entrega III, Lima pp. 289-363

Fuentes secundarias

Arts Dirk, Yesquén Pedro
1991 "Agricultura en el Desierto: el caso de la Comunidad Campesina San Pedro de Mórrope", *Alternativa*, 15, pp. 284

Bachmann Carlos J.
1921 Departamento de Lambayeque. Monografía Histórico geográfica, Imprenta Torres Aguirre, Lima

Brack-Egg Antonio
1977 *El ambiente en que vivimos*, Editorial Salesiana, Lima

Buse Hermann
1973 *Epoca Prehistórica. Historia Marítima del Perú*, Tomo II, Vol. 1, Lima

Caviedes César N., Waylen Peter R.
1987 "El Niño y las crecidas anuales en los ríos del norte del Perú", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, Tomo XVI, 1-2, pp. 1-19

Collin-Delavaud Claude
1984 *Las regiones costeñas del Perú septentrional*, CIPCA/PUCP, Fondo Editorial, Lima

Del Busto José
1975 *Siglo XVI - Historia Interna. Historia Marítima del Perú*, Tomo III, Vol. 1. Lima



Espinoza Soriano Waldemar
1975 "El valle de Jayanca y el reino de los mochica. Siglos XV y XVI", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, Tomo IV, 3-4, pp. 243-274.

1987 *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino.Siglos XV y XVI*, BCRP, 2 Tomos, Lima

FAO
1993 *Desarrollo sostenible de tierras áridas y lucha contra la desertificación. Posición de la FAO*, Roma

Fernández Angel
1985 "Comunidades de la Costa: Mórrope", *Alternativa,* l, CES Solidaridad, Chiclayo, pp. 13-22.

Kauffmann Federico
1962 *Los mochicas*, Lima

Kubler George
1952 "Indian Caste of Peru, 1795-1940", *Smithsonian Institute, Institute of Social Anthropology Publications*, 14, Washington, D.C.

Lequanda Joseph Ignacio
1783 "Descripción del partido de Saña o lambayeque", *Mercurio Peruano*, 285-288, Lima

Montoya Eddy
1991 *Lambayeque, Subregión II*, Offset Color Mercedes, Chiclayo

Martínez Compañón Baltasar Jayme
1978-1980 *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*, Ediciones Cultura Hispánica, 9 Volúmes, Madrid

ONU
1978 *Conferencia de las Naciones Unidas sobre la desertificación, Nairobi, 29 de agosto al 9 de septiembre de 1977, Resumen, Plan de Acción y Resoluciones*, Nueva York
1992 "Ordenación de los ecosistemas frágiles: Lucha contra la desertificación y la sequía", en: *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Río de Janeiro, 3 al 14 de junio

ONERN
1992 *Clasificación de las tierras del Perú*, Lima, agosto

Osorio Juan Alberto
1970 "La religión en la sierra peruana", *Mundo Nuevo*, 50, París, agosto, pp. 6-11

Peralta Víctor
1986 "La comunidad campesina San Pedro de Mórrope (siglos XVI-XX)". CES Solidaridad, Chiclayo
Peralta Víctor
1987 "Estructura agraria y vida campesina en el valle de Lambayeque, siglo XVIII", en: Flores-Galindo Alberto (*eds*.), Comunidades campesina. Cambios y permanencias, CES Solidaridad/CONCYTEC, Lima

Petersen George
1975 "Geografía y geología general del litoral peruano", en: *Historia Marítima del Perú*, Tomo I, 1, Lima

PROYECTO ALGARROBO
1993 *Mapa e inventario forestal de los bosques secos de Lambayeque*, FDN/Cooperación del Gobierno de los Países bajos, Chiclayo

Ramírez Susan
1981 "La organización económica de la costa norte: Un análisis preliminar del período prehispánico tardío", en: A. Castelli, M. Koth Y M. Mould (*eds*.), *Etnohistoria y Antropología Andinas*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima, 9-12 enero 1979, Lima, pp. 280-297
1986 "Fronteras sociales y base territorial de los curacazgos", *Alternativa,* 4, CES Solidaridad, Chiclayo, setiembre, pp. 27-38
1991 *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial*, Alianza Editorial, Madrid

Rocca Torres Luis
1995 "Los seres mágicos norteños y el tercer milenio", *Utopía Norteña*, 2, Lambayeque, pp. 17-86

Rostworowski María
1976 "Algunos comentarios hechos a las Ordenanzas del Doctor Cuenca", *Historia y Cultura*, 9, Lima, pp. 118-125

1981 *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

1989 *Costa peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Schaedel Richard P.

1988 *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning 1886-1925*, Ediciones COFIDE, Lima

Schneider H. J.

1980 "Desertificación: Obstáculos para la extensión del conocimiento y tecnología existente", en: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo IX, 1-2, Lima, pp. 23-33

Sevilla Exebio Julio César

1992 "Lo religioso y lo popular en Lambayeque", *Utopía Norteña*, 2, Lambayeque, pp. 87-110

Shimada Izumi

1985 "La cultura Sicán. Caracterización arqueológica", en: Mendoza Eric, *Presencia histórica de Lambayeque*, Lima, pp. 76-133

Steer Andrew *et al.*

1992 Desarrollo y Medio Ambiente. Informe sobre el Desarrolo Mundial, BANCO MUNDIAL, Washington, D.C., mayo

Trimborn Hermann

1979 *El reino de Lambayeque en el Antiguo Perú*, Haus Volker und Kulturen - Anthropos-Institut, St. Augustin, West Germany

Von Hagen Víctor

1971 *The desert kingdoms of Perú*, Weidenfeld and Nicolson, Londres

Vreeland James M.

1985 "Algodón y el arte textil en Lambayeque, ayer y hoy", en: Mendoza Eric, *Presencia histórica de Lambayeque*, Lima, pp. 142-154



DE POETAS, MÚSICOS Y DIABLOS CANTÁNDOLE AL BOSQUE

Irina Bajini
Università degli Studi di Milano
irina.bajini@unimi.it

Batán grande es cariñoso
Batán grande es generoso
tierra de los algarrobos
del faique y del zapote...
(Franklin Cabrejos)

Como bien escribe Antonio Melis, en los panoramas generales sobre la difusión de la poesía repentista o de improviso en lengua española (1), el Perú ocupa un lugar especial (Melis, 2011: 9); y esto *in primis* se debe a una obra ejemplar, *La décima en el Perú*, que Nicomedes Santa Cruz, gracias también a la ayuda de su hermana Victoria, fundandora de "Perú Negro", publicó en 1982 tras un largo proceso de búsqueda que lo llevó a juntar un caudal muy abundante de poemas presentes en todo el territorio nacional como resultado de una investigación sobre las diferentes formas poéticas y musicales mestizas en al área andina. Este polifacético autor tenía una idea universalista del ser humano y rechazaba la concepción «esencialista» de la negritud, según la cual a la identidad negra correspondería una manera exclusiva de sentir, pensar, actuar, moverse y hasta hacer poesía en el mundo, por parecerse demasiado al determinismo biológico del racismo colonial, que atribuía al «hombre negro» características físicas, morales e intelectuales peculiares y únicas con respecto a los demás grupos humanos. Contrario a cualquier forma de *apartheid*, para él la poesía -y el alma- no tenía color, y por lo tanto rechazaba la idea de escribir literatura «negra», a pesar de haber rendido homenaje al estilo negrista en varias ocasiones. Finalmente, con el poema *América Latina* (1963) Santa Cruz llegaría a afirmar el mestizaje entre indígenas, europeos y africanos como un común denominador de las sociedades latinoamericanas desde el Río Bravo hasta Cabo Horn:

---

1) El repentismo es una forma de poesia popular oral típica de algunas regiones de España y de varios países de América Latina, basada en la improvisación. La estructura, sin embargo, es fija. De esta manera, si un poeta empieza una controversia con una redondilla, su competidor tendrá que seguirla de la misma forma. El tema generalmente es burlesco y se desarrolla en forma de duelos de versos satíricos sobre todo en circunstancias festivas en zonas rurales. El más exhaustivo estudio sobre la improvisación poética, en todas sus formas, que se ha publicado hasta la fecha es el de Alexis Díaz-Pimienta: *Teoría de la Improvisación Poética* (Scripta Manent Ediciones, 2013).

He aquí mis vecinos.
He aquí mis hermanos.

Las mismas caras latinoamericanas
de cualquier punto de America Latina:

Indoblanquinegros
Blanquinegrindios
Y negrindoblancos

Rubias bembonas
Indios barbudos
Y negros lacios
(Santa Cruz, 2004: 274)

La actividad de Nicomedes fue indudablemente favorecida por el gobierno de Velasco Alvarado, bajo el cual el quechua se reconoció como segunda lengua oficial y se crearon los presupuestos para un rescate de la cultura indígena, y en cierta medida también de la cultura afroperuana, ya que fue el mismo Instituto Nacional de Cultura, bajo la dirección de la linguista Marta Hildebrandt, que auspició la fundación del grupo de baile Perú Negro. En aquel contexto, nuestro autor logró llegar adonde ningún escritor culto nunca había llegado: se transformó en estrella popular protagonista de programas de televisión y de radio y en *show man* que daba conciertos y grababa discos. Así, los campesinos más humildes, los obreros, los mineros analfabetos y sobre todo los habitantes de la costa, non solo tenían la posibilidad de asistir al éxito de un artista negro -que en el Perú, a diferencia que en los Estados Unidos o en Cuba, representaba un acontecimiento novedoso- sino que por primera vez reconocían en las palabras de un intelectual, una práctica artística a ellos familiar - la décima y las otras formas de poesía improvisada- que jamás hubieran considerado «dignas» de apreciarse en la pantalla del televisor.

El mismo Santa Cruz, sin embargo, a pesar de su conocimiento y apego al género, o quizás debido a esto, en las paginas introductorias al ya citado estudio sobre las décimas en el Perú, no parecía muy optimista acerca del porvenir de la décima, que en su significado literal es una estrofa de diez versos octosílabos (2).

En efecto, a proposito de la muerte de dos artistas importantes, Mariano González e Hijinio Quintana, fallecidos respectivamente en 1934 y 1944, Nicomedes comentaba que se había dado.

2) Actualmente se usa esta palabra con el sentido específico de décima espinela, cuya rima es abbaaccddc. Esta fórmula fue fijada a fines del siglo XVI por el poeta y vihuelista español Vicente Espinel y durante los siglos XVII y XVIII se utilizó con frecuencia para el epigrama y la glosa de otros poemas. Desde entonces no ha decaído su uso en la poesía española e hispanoamericana, hasta volverse una de las formas estróficas de mayor arraigo y amplia distribución en toda America Latina, siendo especialmente significativa en la poesía popular y rural.



simultáneamente con los movimientos migratorios del campo a la ciudad, y especialmente de la sierra a la costa, ocasionando un grave trastorno sociocultural que conlleva el desarraigo de la población migrante y la explosión demográfica en la localidad receptora. Esto altera añejas tradiciones, siempre huérfanas de apoyo oficial, para que luego el golpe de gracia de este decaimiento lo aplique un seudo criollismo prefabricado y sucedáneo» (Santa Cruz, 1982: 98).

Palabras, estas, que hacen pensar y suenan bastante premonitoras, si pensamos en el fenómeno reciente de la musica chicha (3) o en los shows “todo incluído” para turistas que suelen ofrecerse en la ciudad de Lima (4). Al cabo de treinta años, sin embargo, otro Santacruz, Octavio, en su tesis de mestrado pudo demonstrar la vitalidad del género, por lo menos en la capital (Melis, 2011: 14).

En la medida de mis posibilidades y sin pretensiones de exhaustividad, abordaré el tema de la existencia, superviviencia o vitalidad, según los casos, de algunas formas poéticas y musicales de larga tradición popular en la región de Lambayeque y más específicamente en la provincia de Ferreñafe, alrededor del Santuario Histórico Bosque de Pómac.

La historia de la décima en el Perú sigue las pautas de la Conquista y de la Colonia. El texto de Francisco de Xerez presente en la antología di Nicomedes Santa Cruz (“Dirige el autor sus metros al Emperador que es el Rey Nuestro Señor”) y las sucesivas décimas de Juan del Valle y Caviedes, así como su uso por parte de autores criollos anónimos o muy humildes, confirman el trasplante precoz de un género hispánico en tierras americanas, así como la ruptura radical con la cultura de los nativos, “que empieza desde este momento una larga vida casi por completo clandestina” (Melis, 2011: 9). Por lo que atañe a los temas, las décimas “a lo humano” (ya que también se escribían muchas “a lo divino”) siguen la evolución histórica del

3) La “chicha” es un género producto de la fusión de ritmos tropicales con el huayno andino. En efecto, surgió en Lima en la década del 70 como manifestación del fenómeno migratorio desde las áreas serranas, y diez años más tarde, se consolidó como estilo musical popular, con el éxito masivo de muchos grupos y cantantes. Se trata de una realidad sociocultural para nada efímera, objeto de atención y de estudios, entre los cuales cabe mencionar el de Carlos Leyva Arroyo, *Música «chicha», mito e identidad popular. El cantante peruano Chacalón*, Universidad Andina, Ecuador.
4) Me refiero a establecimientos de renombre como el “Brisas de Titicaca” (cuyo lema publicitario es “Lo mejor del folclor peruano bajo el cielo de Lima”) y el restaurante “Costa verde” (“El buffet más grande y variado del mundo”), citados en todas las guías turísticas, y no, por supuesto, a las escasas peñas criollas que mantienen su autenticidad gracias al cuidado y pasión de sus dueños y aficionados. Una de estas es el “Don Porfirio”, joyita secreta situada en el cada vez más *trendy* barrio de Barranco.

Perú, desde las insurrecciones coloniales hasta el periodo de la Independencia y de la República, aunque no siempre y obligatoriamente con carácter alternativo de crítica al poder (5).

A partir del periodo republicano empieza a delinearse el proceso que llevará a una presencia masiva de decimistas de origen africano – primato sobre el que hace hincapie el ensayo de Nicomedes Santa Cruz – que a lo largo del siglo XX se acompaña a la creciente profesionalización de los decimistas costeños concentrados en las zonas de Lima, Cañete, Ica, Zaña y Piura, desde Hijinio Matías Quintana hasta Porfirio Vásquez Aparicio y el mismo Nicomedes.

Hoy en día, sin embargo, por lo que concierne la región de Lambayaque y gracias también al trabajo de recopilación, investigación y creación de la Asociación Cultural Taller de Arte Popular "Llampallec" de Chiclayo, nadie podría negar la existencia de una tradición de decimistas que se dedican a temas costumbristas y de leve crítica social, entre los cuales destacan Raúl Ramírez Soto, heredero de "Juan Leiva, Eduardo, Cristian y Abel Colchado, Medardo Caján y Víctor Gamarra" (Rocca, 2002) e Hildebrando Briones Vela. Confirman la vitalidad del género, también, una serie de poemas que este último dedica a sus colegas decimistas: Víctor Hugo Parraguez Vásquez, ebanista "de cuña ferreñafana" (Briones: 79), el vate Martín Lozada Vásquez "teniendo como receta la chispa y la ocurrencia" (*Id.*: 81), Iván Santamaría Saavedra, que "toca cajón por la noche" y "hace décimas de día" (*Id.*: 82), hasta Miguel Reynoso Córdoba, "policía nacional además de talentoso decimista regional" (*Id.*: 84). En las décimas de pie forzado (6) contemporáneas, no faltan tampoco referencias a la flora y fauna locales y al Bosque. Hildebrando, por ejemplo, dedica un poema al "señor algarrobo":

Soy norteño florecido
solito en el arenal
soy amigo del formal
chacharero empedernido,
en mis ramas hacen nido

5) En efecto, como bien se aprecia en la recopilación de Nicomedes Santa Cruz, existían décimas racistas hacia esclavos, indígenas o criollos de baja condición social. Valga como ejemplo lo que pasó en relación a la insurrección de Tupac Amaru de 1780-1781. Si por un lado aparecieron décimas anónimas que exaltaban la lucha heroica de los insurgentes, por otro aparecieron versos contarrevolucionarios de carácter racista (Santa Cruz, 1986: 137).

6) El pie forzado puede ser el último verso de la décima o bien dos o cuatro frases octosílabas a modo de pie quebrado. La décima con redondilla, muy usada en el Norte del Perú, inicia con cuatro versos que son la guía para la terminación de cada pie de décima o estrofa. En esta composición, el último verso del primer pie de décima debe ser idéntico al primer verso de la redondilla. El último verso del segundo pie de décima debe se igual al segundo verso de la redondilla y así sucesivamente.



el chisco y el ruiseñor,
soy amigo del pastor
y el cobijo de sus cabras,
lo digo en otras palabras
DEL MONTE SOY EL SEÑOR
(Briones: 14)

y otro, relacionado con la actualidad, dedicado específicamente a Pómac, que

Es una zona boscosa
de Reserva Nacional
es hábitat natural
de especies que ahí reposan,
hoy el hombre los acisa
por leña o por cacería,
y Pómac protesta y chilla
defendiendo el bosque seco
nosotros le haremos eco
DEFENDER LA ECOLOGÍA

Al huerequeque, "dócil y popular animal, símbolo de la fauna lambayecana" (Delgado Rosado, 2002: 41), dedica en cambio sus décimas Martín Lozada Vásquez (Id.: 43) definiéndolo:

Rey de la noche serena
nocherniego empedernido
galán de la luna llena
de las demás engreído.

mientras que en un tondero (es decir una décima con música) de Edelmira Lizarzaburu, gran estudiosa del folclore norteño, se utiliza la onomatopeya:

Qué lindo es mi huerequeque,
elegante y jaranero
va llevando en su compás
todo el ritmo del tondero
Huerequeque que que qué
Huerequeque que que qué
Huerequeque que que qué
que...
¡Huerequeque!

Finalmente, el ya citado Víctor Hugo Parraguez Vásquez, en *Otro brindis* declara su orgullo popular y ferreñafano (cit. en Hidrogo, 2007):

> Yo brindo, con todo honor
> mi hermano campesino,
> que tenga mejor destino
> más justo y halagador
> por la paz, por el amor
> entre los seres humanos
> porque unidos como hermanos
> nuestro ideal
> con la justicia social
> para todos los peruanos.

Además de la décima, entre los géneros poéticos de raiz española y tradicional, destaca en toda América Latina el romance, empleado en diversas ocasiones también por Nixa (Nicanor de la Fuente), sin duda el poeta, narrador y periodista chiclayano contemporáneo de más renombre. Original de la provincia de Pacasmayo, este longevo escritor (1902-2009) residió en su niñez en la hacienda Pátapo, donde su padre era administrador de campo.

A finales de la década del 20 remonta su colaboración con la revista *Amauta*, mientras que escribe su primer libro vanguardista en 1938, *Las barajas y los dados del Alba*, y dos años más tarde publica *La feria de los romances*, de inspiración nativista, con los que se gana el interés y la admiración de muchos poetas hispanoamericanos coevos.

Lo que ahora más nos interesa es que en 1965, con *Huacatil*, poesía fronteriza entre culta y popular, "retoma la cuarteta asonantada del romance para cantar al terruño: Chiclayo, su gente, sus costumbres, sus idiosincrasias" (Rivas, 2003: 15), añadiendole a la picardía de las "tradiciones" de Ricardo Palma una pizca de "gótico osiánico" y de misterio al estilo de las *Leyendas* de Bécquer. El contexto y el argumento de "Huacatil en el romance", poema que abre el libro y que voy a reportar integralmente (Nixa, 1966: 5-6), sin embargo, es muy original con respecto a sus fuentes o patrones estilísticos: el desierto costeño, la herencia precolombina (Huaca

---

7) "La labor de los huaqueros/ es un caso criticado/ andan buscando un tesoro/ que ellos no han enterrado/ Dicen que para subsanar/ tan difíciles asuntos/ por eso a esos difuntos/ no los dejan descansar/ Después de muchas faenas/ se muestran con muchos gestos/ dejan botados sus restos/ en las candentes arenas/ sin echar de ver señores/ que fueron nuestros hermanos/ ellos, antiguos peruanos/ nosotros los sucesores/ hay que saberlos tratar/ con el debido respeto/ basta que es un esqueleto/ que ya no puede ni hablar/ Saber que nada dura/ lo que obtiene con prisa/ ¿Quién ha dicho una misa/ en esa eterna sepultura?", cit. en Maeda Ascencio (cons. 10/01/2013).



Til así como Huaca Santa Rosa se encuentran a cinco quilómetros de Sipán) y el tema siempre actual de los huaqueros, ya planteado poéticamente en 1953 por Teodoro Ballona Garay (7), decimista y cumananero de Batán Grande.

> Al pie de la huaca había,
> solo una casa de caña
> y un hombre que la cuidaba,
> solito, en aquella casa.
>
> Las cosas que se contaban
> hacía temblar de miedo,
> no solamente a las gentes;
> temblaba también el rezo.
>
> Temblaban las banderitas
> de las casas agostadas,
> temblaba el pajarobobo
> y hasta la casa temblaba.
>
> Un caporal de la hacienda
> muy ducho en estas habladas,
> decía que aquella huaca,
> era una huaca encantada.
>
> Que allá por el ochocientois
> fue guarida de ladrones,
> que hay un tesoro escondido,
> pero no se sabe en donde.
>
> Cuando encrespaba la noche
> y la huaquita dormía,
> gemidos de moribundos
> en el Huacatil, se oía.
>
> El viento ensayaba silbos,
> el silencio se quejaba,
> y oídos le daba el miedo
> al regador que regaba.
>
> Y estas cosas la sabía
> el hombre que ahí vivía,
> en su casita de caña,
> al pie de la huaca fría.

El hombre de la huaquita
dicen que de noche andaba,
buscando el tesoro aquél
que en Huacatil penaba.

De noche, lejos, veían
una lucesita andando,
era el hombre y su linterna,
que andaban los dos penando.

Y un día cuando la luna
aún no estaba dormida,
al hombre encontraron muerto
pero sin ninguna herida.

Lo mataron los espíritus
de la huaquita encantada,
el hombre se había muerto
y su linterna alumbrada.

Y los viajeros que pasan
cuando ya cae la tarde,
"de juro" que se persignan
pa espantar las malas artes.
(Nixa, 1964: 5-6)

Ampliando nuestra mirada hacia el uso festivo y bailable de otros géneros poéticos y musicales en la región de Lambayeque, casi nos mareamos frente a tan grande despliegue de términos como vals, polka criolla, las muchas danzas del taki de Inkawasi, golpe e'tierra, festejo (quizás el género musical más representativo de la cultura afroperuana), zamacueca (de origen colonial y de la cual deriva la marinera, el baile de pareja suelto más conocido de la costa del Perú), sambalandó, socabón, lundú, alcatraz, todos de evidente carácter mestizo.

Sin embargo, según un estudio de campo realizado por el antropólogo Carlos Maeda, dos géneros muy difundidos en la Región de Lambayeque, las cumananas (8)

8) Declarado patrimonio cultural de la nación peruana en 2004, este cantar improvisado compuesto en cuartetas o décimas se entona al son de arpas o guitarras. Los temas suelen ser propuestos al repentista por los concurrentes a una fiesta, e inclusive se traban duelos entre dos o más cumaneros que despliegan su ingenio ante la expectación de los circunstantes.



y los tristes (9), que se tocan y cantan como preludio del tondero (10), no serían de origen africano, tal como Nicomedes Santa Cruz dio por asentado en su ensayo, sino muchik. Esta atrevida hipótesis se funda, entre otras cosas, en la observación de que el lugar donde se han conservado mejor estos dos últimos géneros es Pativilca, a unos 20 kms al noroeste del poblado de Batán Grande, que "estando al margen de la ruta costa-sierra, ha conservado mejor varias tradiciones prehispánicas amenguando las características de criollaje, asegurando su continuidad cultural mediante matrimonios a veces endógamos de clan y de comunidad" (Maeda Ascencio, 2003).

Hay que reconocer que en los 'tristes' recopilados por el investigador – algunos de tema amoroso y otros fúnebres – cuesta trabajo encontrar una huella indígena. Evidente es, en cambio, la herencia del romance español de "crónica roja", que narra de asesinatos en ambiente rural y natural y tiene su larga tradición literaria, desde Lope de Vega, que en su tragicomedia *El caballero de Olmedo* se inspira a un romance perdido sobre la muerte violenta y misteriosa del noble castellano don Juan Vivero ("la gala de Medina, la flor de Olmedo"), hasta Federico García Lorca, que en Reyerta, uno de sus romances gitanos escribió:

En la mitad del barranco
las navajas de Albacete,
bellas de sangre contraria,
relucen como los peces.
[...]

Juan Antonio el de Montilla
rueda muerto la pendiente,
su cuerpo lleno de lirios
y una granada en las sienes.
Ahora monta cruz de fuego,
carretera de la muerte.

9) Es interesante subrayar que muchas de estas fórmulas musicales de raiz popular han sido apreciadas y aprovechadas por músicos cultos, como Rosa Mercedes Ayarza de Morales (1881-1969), pianista y maestra de canto, autora, entre muchos, de *Hasta la guitarra llora*, "triste con fuga de tondero" de gran finura:
(Triste) Hasta la guitarra llora/ siendo un madero vacío/ siendo un madero vacío/ como no he de llorar yo/ si me quitan lo que es mío.// Si mañana te acordaras/ de que me quisiste un día/ de que me quisiste un día/ sabrás entonces que hay penas/ que nos cortan la vida.// Tu representas las olas/ y yo las playas del mar/ vienes a mi me acaricias, ¡ay!/ Me das un beso y te vas,/ me das un beso y te vas.
(Tondero) Quien sabe con otro dueño/ tienes amores, quien sabe,/ tu mal agradecimiento/ lo pagarás tu más tarde// Piénsalo bien que vas a hacer/ no vayas a tropezar/conmigo otra vez,/ y vuelvas a caer/de nuevo, para mi poder/ ¡quien sabe! y vuelvas a caer,/ de nuevo, para mi poder,/ ¡zquien sabe!
10) Danza rústica oriunda de Morropón, distrito de Piura, donde el varón lleva alforja y baila con el pantalón remangado y sin zapatos, la dama baila sin zapatos y con un cántaro de chicha.

Pablo mio, por lo tanto, 'triste' cantado por don Juan Soraluz en Batán Grande en 1976 (Maeda Ascencio, 2004), en el fondo no se distancia mucho de la tradición hispánica, con el remate moralizante y convencional bastante frecuente en las composiciones de los poetas autodidactas:

En el pueblo jayancano
tomaron a Pablo Mío
por las calles lo tomaron
vendido por un paisano.
Que corazón tan tirano
el corazón de Miguel
que siendo un amigo fiel.
vendió a su mismo paisano.
La desgracia de su muerte
la desgracia la llevaba
y ya le dieron la muerte
a quien con el que tanto cooperaban.
Cincuenta libras de oro
les estaba regalando
y él les pedía llorando
hágame ese favor.
Contestó el gobernador:
aquí no hay escapatoria
desde que vio a Darío
a Dios se encomendaba.
Darío le preguntó:
Ay oye quien eres tú
yo soy el tal Pablo Mío.
Lo sacaron pueblo afuera
en plena noche oscura
a cavar su sepultura
y lo hicieron confesar
donde confesó primores
comprometiendo a señores
de su pueblo y su lugar.
Honorable juventud
hay que reflexionar
no juntarse en este club
y no faltarle a sus padres.



Tampoco en las muchas cumananas lambayecanas contemporáneas se reflejan temas declaradamente indigenas o indigenistas, sino más bien de la larga tradición poético-satírica peruana que remonta al siglo XVII y tiene como su gran exponente a Juan del Valle y Caviedes. Raúl Ramírez Soto, por ejemplo, en sus cuartetas donde la rima se da, de manera general, entre el primero con el segundo verso y el tercero con el cuarto (al igual que en los *versos sencillos* de José Martí), haciendo uso de vocablos regionales e insistiendo con orgullo en una supuesta idiosincrasia costeña basada en la alegría y el buen humor, aborda temas amorosos:

Voy a dejar mi pañuelo,
corazón, bajo tu almohada;
para llevarte hasta el cielo,
regreso… en la madrugada
(cit. en Contreras, 2010)

raciales:

De una cholita y un chino,
el hijo…salió un tizón;
son caprichos del destino,
o un “traspié” de la Asunción
(Id.)

picarescos:

La hija de 'ña Chepita
ha salido con su “empacho”;
anda gomita y gomita,
por culpa de mi muchacho
(Id.)

y hasta políticos:

Dejaron: Revolución,
Futuro, Cambio, Progreso;
y tuvimos en ves de eso,
demagogia y corrupción
(Id.)

Quisiera terminar este primer acercamiento a la vivaz presencia de poetas y músicos alrededor del bosque de Pómac, citando a Gregorio Martínez, novelista que al final del siglo XX supo otorgarle a la música un papel central en la formación de la sociedad peruana.

Con *Crónica de músicos y diablos* (1991), en efecto, este escritor costeño de Nazca presenta con gran ironía e a través de un lenguaje virtuosisticamente hiperbólico, los conflictos interraciales en un país andino, poniendo en tela de juicio el mito de un Perú «crisol de razas» felizmente mestizo.

La narración tiene una estructura binaria, con un narrador extradiegético y eterodiegético que cuenta las dos diferentes historias interrumpiendo la linearidad del relato con anacronías y prolexis. A la crónica del largo viaje por las diversas regiones de la nación de un grupo de artistas negros (la banda musical de Cahuachi formada por los miembros de la misma familia Guzmán), se alternan diez capítulos ambientados en los tiempos de la Colonia (en un palenque de cimarrones en Huachipa, cerca de Lima) y de la República (la historia de un esclavo que inventaría la fórmula del pisco), además de un capítulo histórico dedicado a una protesta de campesinos que se dio en 1924 en la región de Ica. Central y simbólico, en esta narración tan meticulosa en la puesta en discusión de la historia oficial, es el papel de los Guzmán, que en un par de semanas aprenden a tocar perfectamente instrumentos de vientos a ellos desconocidos, transformando la música en verdadero trabajo. De esta forma, emprenden un largo viaje que es al mismo tiempo una gira artística y un pelegrinaje por las injusticias y las violencias que padecen los jornaleros de las plantaciones de algodón de Nazca, los «esclavos» del guano en Pisco, los indígenas de la sierra explotados por los latifundistas, los mineros víctimas de las multinacionales. Y lo bueno del caso es que, toquen donde toquen, los Guzmán gustan a cualquier tipo de público, sobre todo si proponen e interpretan su pieza maestra, que no de casualidad es una marinera, síntesis feliz de Africa y Andalucía. Esta risueña banda familiar, por lo tanto, que subiendo a los cuatro mil metros descubre sentirse perfectamente bien a pesar del refrán "gallinazo no canta en Puna" (es decir que un negro de la costa no puede adaptarse a la sierra), llega a desafiar el orden constituido con su misma música, deshaciendo cualquier preconcepto y saliendo para siempre de la marginación. Y así, parece sugerir Gregorio Martínez, tendrían que hacer todos los peruanos, inclusive aquellos- quisiera añadir yo- que viven en la costa Norte y alrededor del bosque de Pómac, más allá de la supuesta origen muchik o española de sus tristes y cumananas que desde siempre los acompañan en sus días de lutos y de alegrías.



BIBLIOGRAFÍA

Arrieta Espinosa Dima
2009 "Nicanor de la Fuente un poeta emblemático del Norte", *Perfil,* 7 de septiembre, pp. 18-19

Briones Vela Hildebrando
s/f *El candil del Norte*, Casa de la Cultura, Zaña

Contreras Idrogo Nicolás
2010 "Cumananas y décimas lambayecanas: un análisis valorativo de Raúl Ramírez Soto", *Conglomerado Cultural*, sábado 24 de julio, <http://www.literaturaenlambayeque.blogspot.it/2010/07/cumananas-y-decimas-lambayecanas-un.html>

De la Fuente Nicanor (Nixa)
1966 *Huacatil*, Imprenta Leoncio Prado, Chiclayo

Delgado Rosado Pedro
1997 "Música popular Lambayecana: la vertiente Afro Yunga", *Utopía Norteña*, 4, pp. 147-202

Delgado Rosado
2002 "El huerequeque, ave símbolo de Lambayeque", *Umbral*, II, 2, pp. 41-45

Hidrogo Nicolás
2007 "La décima popular ferreñafana en Víctor Hugo Parraguez, Conglomerado Cultural, Lambayeque, <http://noticiasliterarias.bitacoras.com/ archivos/2007/07/07/rv-la-decima-popular-ferrenafana-en-victor-hugo-parraguez-por-nicolas-hidrogo>

Maeda Ascencio José
s/f "Triste y Cumanana: tradición prehispánica Muchik", <www.monografias.com>

Martínez Gregorio
1991 *Crónica de músicos y diablos*, Peisa, Lima

Melis Antonio (*ed.*)
2011 *La Decima nel Perù. Omaggio a Nicomedes Santa Cruz*, Artemide, Roma

Rivas Rivas Luis
2003 *La Literatura Lambayecana*, Editora Cinto, Chiclayo

Rocca Torres Luis
1997 "El enigma Yamasato", *Utopía Norteña*, 4, pp. 287-300
2002 "Prólogo" a Raúl Ramírez Soto, *de mi cosecha. Décimas de piez forzado*, Multiservicios Rizos, Chiclayo

Santa Cruz Nicomedes
1982 *La décima en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
2004 *Obras completas I. Poesía* (1949-1989), LibroEnRed, Buenos Aires

Schaedel Richard
1997 Determinantes Ecológicas de Etnicidad: el caso del pueblo Muchick en el Norte del Perú, *Utopía Norteña*, 4, pp. 53-64

Velásquez Escribano Carlos
2008 La pluma de Luis Abelardo Núñez, orgullo ferreñafano, *Umbral*, VII, 15-16, pp. 79-86



LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LAMBAYEQUE

Julio César Sevilla Exebio
Universidad Nacional "Pedro Ruiz Gallo" de Lambayeque
juliocesar.sevillaexebio@gmail.com

EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR LAMBAYECANA: APROXIMACIÓN Y ESTADIO DE LA CUESTIÓN

El estudio de la religiosidad popular desde una perspectiva sociológica nos permite conocer los diversos tipos de conducta religiosa que adopta la ciudadanía, los valores, los modos de actuar, las causas sociales de este fenómeno, las posturas religiosas y los efectos retroactivos en los distintos ámbitos sociales, económicos y políticos. En ese contexto, los procesos religiosos en muchas comunidades forman parte del proceso de socialización (Schoeck 1985: 624), estableciendo patrones de comportamiento incluso en lo religioso. Se trata de comunidades en las que las festividades religiosas no solo son el eje de la vida comercial, sino que también tienen un rol constitutivo en relación a los niveles de integración y cohesión de los grupos. El interés de la comunidad se centra, de hecho, en lo sagrado, y en particular en las imágenes y en los símbolos que representan los sujetos sagrados. Efectivamente, en Lambayeque, se puede apreciar una gran atención popular hacia los íconos sagrados, sobre los que se concentra una importante carga simbólica que cohesiona la comunidad. La fe religiosa se manifiesta no solo a través de la devoción, sino también a través de dos aspectos complementares: la componente comercial y la diversión.

Sobre el tema, en Lambayeque, casi no existen trabajos de investigación globales. Cabe destacar el trabajo de Shaedel (1988: 147), que trata de probar cómo los campesinos reproducen prácticas ancestrales mochicas en un mundo moderno, adaptando los simbolismos religiosos a un *ethos* cultural Mochica. Este trabajo, que hace referencia a documentos de Brüning hasta 1930, nos sirve de base para la reflexión que intentamos realizar. Además recordamos los trabajos de Paredes y Barandiarán (1934: 95 y Ss.) que, desde una visión occidentalizada, analizan las costumbres religiosas de los habitantes de Lambayeque. Si bien ellos observen con cierto escepticismo las practicas lambayecanas, sus análisis resultan importantes para nuestro trabajo.

Asimismo, posteriormente han surgido trabajos que estudian espacios reducidos y aspectos muy específicos de los valores religiosos en Lambayeque, de los

que podemos hacer un breve listado. En primer lugar, D. Shaver (1992: 215) analiza la comunidad andina de Inkawasi, donde la tierra está relacionada a las actividades festivo-religiosas y es fundamento para que pervivan valores que, en su opinión, no serían muy visibles en la comunidad, pero tendrían influencia en la cotidianidad del poblador. A esta visión se opone C. Cajo (1994), cuyos trabajos demuestran que, en realidad, los valores religiosos sí se encuentran visibles en la sociedad. En segundo lugar, en cambio, Parodi Medina (1980: 8), Ibáñez (1976: 13) y Del Castillo (1968: 233) estudian el origen de la Cruz de Motupe en tanto ícono simbólico y explican los momentos clave de la festividad. Vreeland (1981: 31) escribe un ensayo sobre la Cruz de Chalpón en el que señala las características de la peregrinación y analiza la festividad homónima con relación a la peregrinación secular, autoritaria y tradicional (1991: 229). Asimismo, Jacinto Liza (1977: 8) relata la aparición del Niño del Milagro en Ciudad Etén, A. Castillo (1968: 5) relata la vida y los milagros del Santo chiclayano Nicolás de Dios Ayllón, y Luis Castro (1988 : 283) explica la historia de las fiestas religiosas en la ciudad de Monsefú, con enfoque específico en la festividad del Señor Cautivo. Además, Pedro Delgado (1988 y 1994) ha escrito una serie de artículos periodísticos donde reseña antiguas noticias sobre las festividades y hace un listado de las fiestas que se celebran en la actualidad, Samamé (1988: 18) reseña las festividades en la Provincia de Ferreñafe, Sevilla E. (1988: 1) estudia los diversos tipos de culto que se realizan en Ferreñafe y las características de éstas, mientras que Ballena y Cabrejos (1990) analizan las características sociales de la religiosidad popular en Monsefú, enfatizando la relación entre actividades colectivas urbanas y la religiosidad popular. Finalmente, Bernard Schmelz expone las características histórico-etnográficas de las principales fiestas religiosas lambayecanas (1992), entre las que destacan las del 'Niño Dios" de Etén (2012), de la Cruz de Chalpón de Motupe y de Olmos (2012). Asimismo Schmelz relata la magia de los cultos latinoamericanos y sus repercusiones en Alemania (2011), y describe el milagro de la aparición del Niño Jesús (2010).

LA RELIGIOSIDAD EN LAMBAYEQUE: ASPECTOS SINCRÉTICOS Y SÍMBOLOS RITUALES

La religiosidad en la región de Lambayeque es un asunto que merece ser estudiado con atención porque encierra significados sincréticos capaces de explicar muchos de los aspectos de las sociedades ancestrales que todavía sobreviven en las comunidades locales. El fenómeno de extirpación de las idolatrías y de los cultos originarios dio lugar a la creación de diversas leyendas y creencias, algunas convertidas en mitos, y a la actualización de mitos prehispánicos encubiertos con un ropaje religioso cristiano. Por lo tanto, el origen de cada una de las celebraciones religiosas lambayecanas tienen formas y atributos peculiares y sincréticos, de gran interés histórico y antropológico. De hecho, hoy en día en Lambayeque la religión católica, instaurada con el proceso de conquista y consolidada en la colonia, resulta ser transculturada debido a la pervivencia de rasgos de los cultos ancestrales precolombinos.



En Lambayeque, las festividades religiosas tienen un papel protagónico en todos los ámbitos y en todos los sitios: en los pueblos, en los caseríos y en las ciudades. En cada evento hay estructuras distintas, en algunas ocasiones se celebran misas, o se realizan recorridos con banda, mientras que otras se transforman en ferias comerciales y son acompañadas por comidas y bailes. Algunas congregan gran cantidad de personas, otras una pequeña corte. Pero todas se convierten en espacios colectivos de la cotidianidad. De hecho es el estado temporal de las actividades extraordinarias en la que diversas necesidades psíquicas hallan satisfacción, y por esta razón la población está profundamente involucrada en las ceremonias y puede llegar hasta a ahorrar todo el año para poder participar en la fiesta. Por tanto, La festividad religiosa en Lambayeque se configura como un complemento de la vida y una posible salida de las tensiones acumuladas, una modalidad socialmente reconocida para dirimir contradicciones y purificarse. El pueblo o la familia paralizan sus actividades cotidianas porque la festividad se convierte en el eje cuyo alrededor gira toda la vida social. Todas las actividades religiosas, están ubicadas dentro del ciclo productivo, de enero a diciembre, con momentos celebrativos fijos en un calendario ritual muy preciso. No se celebran al azahar, de manera improvisada o por simple devoción, y al ser así el culto desaparece rápidamente. En definitiva, la religiosidad popular ayuda al sujeto a superar las incertidumbres provocadas por los diversos momentos climáticos y sociales, y es por eso que hoy, en el siglo XXI, la población de Lambayeque sigue creyendo en íconos considerados poderosos y milagrosos, como los lugares sagrados denominados "huacas", imágenes, de Vírgenes y Santos, y objetos, como las numerosas cruces veneradas en la región.

Las celebraciones se articulan en actividades múltiples: misas, comidas comunitarias, fuegos artificiales, juegos, y en todas destaca la presencia de complementos específicos, como capillos, cadenetas, flores, estampas, y también dinero. De hecho las celebraciones son, como ya hemos dicho, una verdadera actividad productiva: los hombres que habitan estas localidades realizan actividades agrícolas, de pesca y ganadería, mientras que las mujeres se ocupan de los adornos, que también son muy importantes, puesto que, según la creencia, cuanto mejor adornada esté la imagen, más provechos y milagros recibirán los fieles. Además, una buena celebración generará comentarios positivos por parte de la comunidad, así el poder político y social de los organizadores subirá en el seno de la comunidad hasta convertirlos en personajes de referencia.

Una de las maneras de establecer relación directa con Dios, la Virgen, los Santos y las Cruces, es a través de las oraciones, algunas motivadas por una devoción genérica, otras generadas por necesidad. Estas últimas están guiadas por el modelo "*do ut des*", es decir, se basan en el compromiso recíproco según el cual a los rezos y



sacrificios tienen que corresponder beneficios otorgados por el sujeto venerado. Según las creencias Lambayecanas, la oración cumple la función de saludo, de abrir las puertas de comunicación con la imagen, y esto motiva la creación de una simbología específica y de una estrategia comportamental peculiar. Por ejemplo, al empezar la oración, las personas usan pasarse las velas por todo el cuerpo para alejar los males y entrar a la dimensión de los sagrado. Muy simbólica es también la ofrenda en dinero, que además de absorber las calamidades, es considerado un don requerido y necesario a la imagen. Es posible que determinadas figuras tengan muchos devotos, y en este caso es necesario recodar al Santo los problemas de las personas a través de cartas personales que se ponen a los pies o en las manos del ícono. Estas "cartas al cielo", como son denominadas en Lambayeque, tienen una estructura específica, en la que hay primero un saludo y luego la exposición del problema, con la solicitación del favor divino para solucionar los problemas de la vida terrena. Los ruegos se refieren mayormente a preocupaciones laborales y a problemas familiares. Si se ocasiona el milagro, el poblador corresponde al don recibido con exvotos, es decir ofrendas que representan, de manera artística, las necesidades que los devotos solicitan: por lo tanto las imágenes muy a menudo están adornadas por dibujos de animales, partes del cuerpo humano, instrumentos de trabajo.

La imagen cumple una función de orden en la comunidad: el tiempo está relacionado con las distintas festividades sagradas, y para que se mantenga el equilibrio en la comunidad el poblador percibe la necesidad de cumplir con los rituales en homenaje a la imagen, con el fin de conservar el bienestar social. Las imágenes son consideradas milagrosas mientras cumplan esta función. Al no realizarse ningún efecto positivo o "gracias recibida", los cultos disminuyen porque se quiebra la relación de juegos de opuestos complementarios, es decir de protección y beneficios. Simplemente, como es costumbre en la religiosidad popular, si alguna figura del mundo celestial no cumple con el encargo o no tiene influencia en realizar milagros, el culto se abandona, para dedicar las oraciones y exvotos a otra imagen del panteón religioso. De hecho, el relato de los milagros es parte del discurso de lo sagrado y permite articular y reafirmar la identidad religiosa regional. Si una imagen es muy importante, y entonces muy milagrosa, tendrá muchos adeptos, adoraciones numerosas, con grandes colas, y grandes peregrinaciones, en las que se mezcla fervor religioso y temor supersticioso.

En cuanto a la ubicación, algunas imágenes se encuentran en las iglesias, otras en capillas, o bien al aire libre en cerros y huacas. Estos últimos lugares se transforman y se vuelven importantes porque unen la religiosidad cristiana con el pasado histórico, rememorado a través de leyendas. Capillas y cruces ubicadas en lugares a veces aislados cumplen la función de protección y permiten profundizar la veneración. Incluso en las viviendas familiares se encuentran pequeños altares votivos, donde se muestran las imágenes de los antepasados que necesitan rezos para poder pasar, según la creencia, del purgatorio al paraíso. De modo tal que no sólo las imágenes consagradas son intermediarios con Dios, sino también todos aquellos familiares, allegados, o desconocidos muertos de manera trágica. En particular, con relación a estos últimos, se piensa que las almas de los que han sufrido mucho vagabundean por las noches y pueden ser escuchados por Dios, por eso los pobladores se refieren a ellos con mucha fe. En este ámbito se inscriben los cultos a las ánimas, como Flor de María, Rosario de Jesús, Las calaveritas de Chiclayo y Juan Carnero en Motupe, María Magdalena de Patapo y el "Brujo" Luto de Salas, entre otros. Asimismo, en las orillas de la carretera se hallan diversos altares que son motivo de veneración de vecinos y de personas que solicitaron protección.

Muy interesantes son también los cultos de los muertos. En Mórrope, por ejemplo, los fallecidos no son velados hasta que transcurra un año, porque, según la creencia, las celebraciones impedirían que el muerto siga el camino de luz hacia el Purgatorio y luego el Paraíso. Solamente se pone un vaso de agua debajo de su ataúd, y después del entierro el mismo vaso se deposita en el altar por nueve días, para que el muerto pueda refrescarse y beber al estar cansado a lo largo del camino. En Inkawasi para que el fallecido no pierda el camino es amarrado desde el cuello hasta los pies, tejiendo una escalera que servirá para ascender al Purgatorio, y, después de un tiempo, al Cielo. Los niños por su condición de nacer sin pecado, son inocentes, y, aún en vida, son considerados angelitos. Por tanto, según la creencia, ellos llegan al cielo directamente. Los niños que no son enterrados según el ritual religioso se cree que se conviertan en duendes y pequeños diablos. Cabe destacar también que, según la creencia, los hombres que se ahorcan, son asesinados, mueren accidentados, o sufren al morir, se quedan en la tierra, "a penar" y es necesario dedicarles misas y arrojarles agua bendita, poner una cruz en el lugar del accidente y constantemente llevarles flores, para que puedan pasar al purgatorio. Esta condición les brinda dos caminos de actuación: algunos de ellos realizan milagros, otros buscarán almas para salvarse. Finalmente, en este breve recorrido sobre los rituales al momento de la muerte cabe señalar que en Inkawasi y Kañaris durante las celebraciones del entierro se organizaban cantos y bebidas, sin embargo hace diez años esta práctica fue prohibida, por no estar en sintonía con el dolor del duelo típico de las celebraciones funerarias cristianas.

Como se ha visto en esta pequeña introducción, los lambayecanos, hoy, tienen diversas formas de manifestar la religiosidad. Para sistematizar la investigación hemos identificado seis niveles sobre los que se articula el culto en la región de Lambayeque:

a. Culto hogareño: Ingresando a cualquier casa tradicional, de los sectores medios a pobres, encontramos en la sala o en los dormitorios un recamarín, una hornacina o una repisa con los santos regionales (Cruz de Motupe, Niño del Milagro de Etén, Señor de la Justicia de Ferreñafe, Señor Cautivo de Monsefú, Señor Cautivo de Ayabaca, acompañados de San Martín de Porras, Señor de los Milagros, Santa Rosa de Lima, Señor de la Luz, Corazón de Jesús). Cada lunes, miércoles o viernes (días de



la buena suerte y comunicación con las ánimas) las imágenes son adornadas con claveles blancos, rojos, margaritas, ruda o albahaca. Cuando se conmemora la fiesta de cualquiera de estas imágenes, se prenden velas. Ellos son los guardianes contra la mala suerte, los malos aires, y cualquier daño de "hombre u otras fuerzas". Son denominadas "contras", es decir elementos de contraste y defensa necesarios para poder trabajar y vivir con tranquilidad. Por lo tanto ellos son fuerzas protectoras, que en algunos casos puedes ser "curados" por maestros curanderos para que adquieran más poderes y protejan a la familias que las veneran. Cuando sucede algún acontecimiento que marca a la familia se recurre a estas imágenes, se celebran misas en su honor, y en estas ocasiones es costumbre que los familiares más cercanos brinden alimentos y tragos para compartir el culto.

b. Culto hogareño con festividad: Es posible que a lo largo de los años se establezca un culto específico relativo a una imagen excepcionalmente milagrosa, poseída por una determinada familia. Entonces, la celebración se vuelve una fecha significativa y es celebrada por toda la comunidad. Normalmente la imagen milagrosa se encuentra en un recamarín, hornacina o repisa, en la sala o en el cuarto de los padres. Es venerada con flores los lunes, miércoles y viernes, y es velada quincenalmente. El culto puede originarse por un hecho que marca la vida familiar como una enfermedad con peligro de muerte. Si el dueño se ha encomendado a un Santo o a una cruz y se ha sanado, la persona queda en deuda, y aquí se origina la fiesta. La imagen, incluso, puede proceder de una herencia. En este caso se hereda también la obligación de celebrar misas en honor de la imagen el día de su festividad, invitando a familiares y conocidos. Después de la misa la familia come y bebe, organiza bailes con una banda que toca para la familia todo el día y se queman cohetes de arranque.

c. Culto de Cuadra: La imagen data de muchos años en el seno familiar, donde se le rinde culto, y se celebrar como festividad. Quien dirige todas las actividades es el Mayordomo, es decir la persona que ha rescatado la imagen o un familiar cercano. Lo acompaña un comité, conformado hasta por 8 personas, quienes, durante el año, realizan diversas actividades, como almuerzos y bailes. La actividad "subterránea", como es denominada, es el conjunto de las actividades finalizadas a juntar dinero para celebrar la fiesta religiosa. Se forman comités para proveer de padrinos de arcos, de limosnas, de comidas, de verduras y de animales. Todas las actividades de celebración se desarrollan en tres días, denominados "víspera", "día" y "bajada". En algunas festividades hasta se publican programas en fotocopias o a imprenta, otras recurren a las radios locales para promocionar el evento, aunque los peregrinos acudirán porque conocen la recurrencia anual de la celebración.

El primer día se levanta la "poza", entonces se levantan los arcos cubiertos con las ramas del arbusto "paraíso", o laurel. El día central es el día de las celebraciones oficiales, en el que se desarrollan misas, procesiones y velaciones. Además hay juegos populares, como competencia de gallos, tejas, briscan, juegos como los glotones, encostalados, carrera del huevo, etc. Al día siguiente la banda irá a tocar a casa de los devotos, y por la tarde los familiares atenderán a todas las personas que han colaborado. La fiesta culminará tumbando los arcos, debajo de los cuales los padrinos de la fiesta bailan marineras por toda la duración de la fiesta.

d. El culto del pueblo: Se trata de la festividad del Patrón del pueblo y es un evento directamente dirigido por la Iglesia. Es posible, incluso, que una imagen cuyo culto se circunscribe a la cuadra, por motivos comerciales y/o religiosos se haya proyectado al pueblo entero. La celebración está a cargo de una "hermandad", una cofradía específica, que con diversas actividades económicas cubre los gastos de la fiesta, y se encarga de la organización de los tres días, con banda de músicos, fuegos artificiales y procesiones.

e. Culto Institucional: Es la celebración de una festividad institucional, cuyos fines no son estrictamente religiosos, y se celebra de acuerdo a los lineamientos del culto de cuadra, siguiendo directivas y costumbres codificados a nivel nacional. Por lo tanto este nivel no presenta aspectos estrictamente significativos para nuestro análisis.

f. Cultos Subterráneos: Estas celebraciones son las más interesantes porque recogen las huellas del pasado ancestral de las comunidades norteñas. En este caso, las imágenes no tienen ninguna vinculación con la religión cristiana, y son veneradas por las relaciones que establecen con el pueblo. Esta religiosidad forma parte del complejo cultural tradicional de un pueblo, sirve para que las personas consideradas marginales, como desocupados, sin trabajo estable, con mínimos ingresos, pequeños comerciantes, estudiantes y amas de casa, tengan una respuesta a su inseguridad social. Los cultos populares subterráneos son muy prolíficos en el Norte Peruano. Por ejemplo, en Chiclayo se rinde culto a "Las calaveritas" o "Ánimas", que son restos óseos prehispánicos encontrados en una huaca localizada donde hoy se encuentra ubicado el Hotel de Turistas, mientras que el culto a "Flor de María" viene del nombre que se dio a una joven cuyo cuerpo fue encontrado en la compuerta del canal Taymi.

RELIGIÓN Y COSMOVISIÓN

Entendemos la religión como conjunto de creencias, dogmas, prácticas y ritos que permiten vincular al hombre con la comunidad, y la cosmovisión como la visión del mundo en relación al hombre, a la sociedad, a la historia y al universo (Ander-Egg, 1984: 307-392). Las diversas imágenes religiosas que se veneran en las iglesias locales norteñas son tanto de origen colonial como republicano. Con ellas el poblador ha logrado una vinculación directa porque se han convertido en intermediarios de Dios, y alrededor de éstas se ha creado una cosmovisión peculiar.Para poder entender y explorar el conjunto de la cosmovisión popular lambayecana es imprescindible analizar detenidamente unos símbolos religiosos que, cargados de aspectos históricos y antropológicos, encierran la unión de elementos religiosos cristianos y creencias



ancestrales. Entre ellos destacan, en primer lugar, las cruces, como objetos míticos y al mismo tiempo mágicos, pero también varias festividades, como la del Niño Dios, y la veneración de la Virgen, declinada en los distintos cultos difundidos en la región, así como el culto de algunos Santos. En este apartado vamos a analizar brevemente la esencia de estas manifestaciones sincréticas, enriqueciendo el relato con leyendas y cuentos que delatan la importancia de estos símbolos en la tradición lambayecana. Muchos de estos datos proceden de la historia oral de la región y nunca han sido recopilados antes. Por lo tanto, son presentados en este contexto como sistematización de datos procedentes de investigaciones, estudios y entrevistas en situ.

1. LAS CRUCES

Las cruces que se celebran en las diversas localidades vienen de la cruz símbolo cristiano, que llega a los nuevos territorios americanos como emblema de guerra y conquista (Gonzáles, 1989: 33). Sin embargo, ellos hoy en día tienen un significado religioso doble, que une la cosmovisión Muchik a la religión cristiana. En Lambayeque las cruces se hallan principalmente en la cumbre de los cerros y este hecho no es casual, ya que, en la cosmovisión mochica, los cerros eran lugares sagrados, venerados como fuentes de vida. En el período de extirpación de las religiones autóctonas, consideradas idolatrías, los conquistadores pusieron cruces en los cerros para crear un símbolo polivalente, que remitía por un lado a la ocupación territorial, y, por el otro, a la superposición del universo simbólico y religioso de los conquistadores sobre la cosmovisión ancestral. Hoy en día las cruces son consideradas símbolos poderosos de salvación e integración, pero también de ocupación y catástrofe.

La Cruz es un símbolo religioso que es representado, con diversos niveles, jerarquías y valores, en todas las culturas del mundo; los grupos étnicos que se ubicaron en este territorio tuvieron como eje la producción centrada en la agricultura, por lo consiguiente sus sacerdotes en diferentes momentos recurrían a diversos íconos religiosos propiciadores de un buen año agrícola, y uno de ellos era la cruz del sur astral**.**

Los grupos étnicos norteños rendían culto a las "piedras alargadas", que según ellos representaban a sus ancestros, y eran ubicadas en la parte alta de los cerros con la función de proteger a los pobladores, propiciar una buena producción agrícola, y se convertían en el eje de la cosmovisión. Con el fin de evitar que los grupos étnicos de estos territorios siguieran rindiendo culto a su *apus* tutelares, los que representaban el eje del mundo étnico, los conquistadores españoles plantaron cruces en la cima de cerros y pirámides rituales denominadas "huacas". A partir de este momento se produce un proceso de transpolación de culto, los que nos lleva a establecer que no existe hasta hoy una barrera que determine en que medida se venera la Cruz como símbolo religioso cristiano o bien se venera el cerro como sede de las "piedras alargadas". Muchas personas realizan la peregrinación y nunca se ha podido escindir el culto religioso oficial del culto étnico.

En la cosmovisión costeña, los campesinos consideran que los árboles cuando nacen tienen dos misiones: ser cruces, o ser carbón, por ello los campesinos buscan principalmente en los algarrobos y en los faiques, ramas que representen cruces, las cortan y las veneran. En Lambayeque se celebra el culto de más de 1500 cruces que han tenido este origen; otras han sido rescatadas entre los vendedores de cruces que se apostan en la subida del cerro Chalpón, en una de las festividades más grandes de la Región Norte, y son consideradas las “niñitas” o los “niñitos” de la Cruz de Chalpón. Muchas de estas cruces son celebradas a través de misas, bailes y comidas, mientras que otras son custodiadas en casas privadas para ser veneradas como protectoras.

El cerro Chalpón, cuyo costado y cuya cima están diseminados por pequeños adoratorios, en el pasado prehispánico fue centro de adoración, peregrinación y culto de los diversos grupos étnicos de la región, que de sus lejanos territorios llegaban hasta Lambayeque siguiendo los caminos precolombinos. Uno de ellos aún puede apreciarse y recorrer hasta llegar a la cima del cerro. Hoy sigue manteniéndose la creencia según la cual en el cerro Chalpón habría un “jardín encantado” que solo aparece a los inocentes, a los que no son ambiciosos y no buscan oro, mientras que a los visitantes de mala intención el cerro robaría el alma, los introduciría a sus entrañas o los arrojaría a los precipicios.

La Cruz del cerro Chalpón, según la versión popular, fue tallada por un sacerdote peregrino. Personajes similares recorrieron las diversas regiones del Perú y América dedicándose a catequizar en los pueblos. Los pobladores los cobijaban en sus casas y les proporcionaban alimentación. Diversos sacerdotes recorrieron estas regiones, entre ellos recordamos el Padre Juan Agustín de Abat y el Padre Guatemala, que en los relatos orales tradicionales lambayecanos son representados como personajes mágicos, con poderes sobrenaturales. Según la creencia, la Cruz de Chalpón fue talada por uno de estos padres.

Las crisis personales, sociales, ideológicas y políticas hacen que el sujeto social busque en la fe religiosa una explicación a los problemas que no puede comprender. De hecho, cabe recordar que la Cruz de Motupe fue hallada el 5 de agosto de 1866, en una época marcada por una gran inseguridad social y política debida a levantamientos militares, oposiciones entre partidos y facciones, así como por grandes terremotos. El hallazgo de la Cruz fue considerado un milagro, un signo de que la única salida de la desorganización social y natural existente era la fe. La Cruz representó por tanto un elemento de salvación y de identidad en esta ciudad que seguía siendo punto de encuentro entre costa y sierra.

Esta fiesta religiosa se configuró, experiencia única en el Perú, como una actividad de autogestión popular religiosa. Frente al silencio del obispado, que pese a las limosnas recibidas no atendió a las necesidades materiales del pueblo de Motupe, los jóvenes organizaron celebraciones para recolectar dinero con el objeto de realizar obras como agua potable, desagüe, pistas, motor de luz, y servicios básicos para el pueblo. Así se generó la fiesta de la Cruz, pese a que los sacerdotes se ausentaran del pueblo y no se oficiaran las diversas actividades religiosas.

Asimismo, según la creencia, la Cruz de Olmos fue la primera que construyó el Padre Guatemala, quien fue capaz de calmar los cerros Chalpón y Pumpurre indignados y transformados en volcanes por la mala conducta de las poblaciones locales (1).

No hay certezas en cuanto al hallazgo de la Cruz de Olmos. Se dice que fue hallada por un niño serrano al servicio de la poderosa familia de los Ubillús o bien que fue encontrada por unos bandoleros (2). De todas formas, las versiones coinciden en considerar que la cruz fue encontrada el 24 o el 25 de agosto de 1944.

Existen otras cruces menores, también muy veneradas en la región. Entre ellas destacan la Cruz de Pañalá (Mórrope, fiesta de año 10 de mayo, fiesta de medio año 10 de noviembre), hallada por un leñador quien buscaba raíces para alimentar el fuego de su hogar, y la Cruz de Huamantanga (Ferreñafe, fiesta de año 18-19 de agosto), que fue encontrada cortando las raíces de un algarrobo, de las que brotó sangre. Este caso es típicamente norteño y merece la pena ser analizado. El algarrobo es una planta nativa que en tiempos prehispánicos ha tenido una relación simbólica con el hombre, en algunos lugares como el Bosque de Pómac (distrito de Íllimo) es venerado con velas y monedas con el fin de tener buena cría de ganado cabrío, excelente cosecha de maíz, o protección. Los extirpadores de idolatrías comprendieron esta relación simbólica y crearon alrededor del algarrobo la leyenda que en su follaje albergaba al diablo. Por ello, en la conciencia campesina existe una dualidad relacionada con el algarrobo: unos lo consideran residencia del diablo, y otros un árbol santo.

Una marinera “El Zapote” de Manuel García Anca dice:

Los árboles cuando nacieron,
todos tuvieron su misión
unos para ser santos
otros para ser carbón.

1)Fuente: Agustín Tesén F. 65 años, entrevista realizada el 22 de Agosto de 2009.
2) Fuente: José Isaías Aldana y Isaías Olazábal, entrevistados por Liliana Tesén Arroyo en Olmos.



Este cuarteto refleja el pensamiento dual campesino con relación al árbol, éste es objeto de uso y de veneración. En la cosmovisión Muchik, como muestra la composición poética siguiente, se concentra una visión dual del algarrobo:

El algarrobo es Dios: él jamás llora;
el algarrobo es Diablo: nunca reza;
no necesita nada en su grandeza,
nada pide jamás, ni nada implora.
(León Barandiarán; 1938: 62)

Entre la costa-sierra se venera una serie de cruces, las más importantes, como se ha dicho, son las cruces del cerro “Chalpón”, la Cruz de Motupe (fiesta de año 4-14 de agosto y fiesta de medio año 4-12 de febrero), la Cruz de Olmos (fiesta de año 22-25 de agosto y fiesta de medio año 22-25 de febrero), las cruces del Cerro de Andamarka (Caserío Andamarka distrito de Inkawasi fiesta del año 22-23 de octubre) y de Yanahuanca Penachí (fiesta del año 16-22 de agosto y fiesta del medio año 16-22 de febrero). Estas cruces se hallan en una zona de sierra y todas son labradas en madera “Guayacán”, que crece entre los 800 y 1500 m.s.n.m.; construidas en circunstancias misteriosas y encontradas después de largas búsquedas en momentos tensos para la comunidad. Como las otras cruces, se hallan en la cima de los cerros, y, nuevamoente, esto remite a la cosmovisión Muchik. Ascender el cerro es canjear sufrimientos por gloria, pero también es la recreación de una antigua veneración: el culto al cerro protector. Éste, en su interior, guarda la furia étnica de los dominados, es el símbolo de la resistencia norteña, paradigma de la utopía ancestral.

Además, consideramos que los lugares donde actualmente están ubicadas las cruces, eran antiguamente sitios de confluencia económica, nudos comerciales donde se intercambiaban los productos, además de santuarios. Aún hoy día observamos que comerciantes de las zonas de sierra y costa se encuentran en estos lugares para reeditar antiguas prácticas económicas, hoy por cierto con otras lógicas. De hecho, a partir de estos encuentros comerciales y religiosos se desarrollaron las festividades religiosas populares más importantes de la región.

2. LA FIESTA DEL NIÑO DIOS

Con la llegada de la religión católica se instaló, en las tierras norteñas, el culto al Nacimiento de Jesús. Para analizar los aspectos sincréticos de esta celebración, cabe recordar que en el mundo campesino el nacimiento de un varón es motivo de regocijo, y como símbolo de reconocimiento es costumbre visitar a los padres llevando dones que generalmente son animales vivos (gallos, patos, ovejas, etc.). Esta costumbre ancestral fue descrita por el cronista español Cieza de León y por algunos

investigadores del mundo mochica actual como Anne M. Hocqueghem. Este mismo comportamiento fue la base de la creación del culto de la Navidad católica en Lambayeque, declinado en distintas experiencias y celebraciones peculiares de los que ofrecemos un breve análisis. Asimismo, cabe aclarar que en Lambayeque la Navidad es también denominada "Fiesta del Niño Dios" y se celebra a partir del 24 al 27 de diciembre, según los rituales de las distintas comunidades. Como se verá, cada comunidad ha desarrollado una celebración única y peculiar, que se ha codificado y solidificado a lo largo de los años, creando figuras específicas como "los pastores", que acompañan la imagen del Niño vistiendo trajes típicos, o "los negros", personajes interesantísimos a nivel antropológico, que representan el elemento de la diversión de la fiesta.

a. Navidad en San José. Existen dos celebraciones importantes, la del Caserío Ciudad de Dios, con una imagen tallada en madera acompañada por pastoras de blusa amarilla y falda floreada, y la del pueblo de San José, con una imagen del Niño de Dios que, según la tradición, fue traída de Sechura. La fiesta empieza el 24 de diciembre a las 2 p.m. con la reunión del comité y el posterior arreglo de la imagen, y termina el día 27 de diciembre con el balance de los ingresos y gastos. Se celebran misas y procesiones, así como juegos recreativos, deportivos y concursos. En esta fiesta participan negros y las pastoras. Los negros son cuatro niños vestidos de azul oscuro y con la cara embetunada, delante de ellos va un "toro" que los sanjosefinos llaman "la borrega". Los pastores son 24: doce hombres vestidos con ponchos y sombreros, y doce mujeres, pastoras, que visten blusa amarilla, falda roja y sombrero con cintas. Por dos días visitan los nacimientos construidos en toda la población, cantando a cambio de dulces y refrescos o de platos típicos como el "caldo de pavo". El canto típico de los niños de este pueblo es:

San José era verde
María encarnada
y del cielo caía
una gota de granada.

b. Navidad en Mórrope. La fiesta comienza a las 4 p.m. del día 24 de diciembre con el arreglo del Niño y la recepción de los diversos devotos. Por la noche hay misa y procesión por las calles principales. Al día siguiente desde tempranas horas llegan los comuneros. A las 9 a.m. se celebra la misa y a las 10 a.m. se inicia la procesión hasta el medio día.

La imagen del Niño, que probablemente es del siglo XVII, sale en procesión bajo un palio que es sostenido por las principales autoridades. Delante de ellos marchan las pastoras y los negros, éstos son siete y visten de azul. Con la cara embetunada, van haciendo bromas tanto entre ellos como con los peregrinos. El negro "mayor" viste con terno azul, sombrero negro en la mano, lleva un atado de



alfalfa para castigar a los malcriados y un chicote de cuero de res para castigar a los insolentes.

Los acompaña una "vaca". Los negros recorren toda la procesión. Las pastoras visten de anaranjado, cubren sus cabezas con sombreros de junco adornados con flores. Son doce niñas y todas usan pelo negro y bailan descalzas, cantando este pequeño refrán:

Que bonito está mi niño
en su linda procesión
sus ojitos me encantan
y su boquita también.

c. Navidad en Pimentel. Es celebrada por una junta directiva en la calle Quiñones cuadra seis. Este niño era traído desde la iglesia "La Verónica" de Chiclayo. La fiesta comienza el 22 de diciembre y el día 24 es traída la imagen, en adoración hasta las doce de la noche. Al día siguiente se celebra la misa, se concurre a procesiones, juegos populares y los infaltables fuegos artificiales. Participan en la fiesta danza de negros y pastoras. Los negros son seis, y sus edades oscilan entre 18 y 19 años. Van jugando entre ellos y con la población. Por dos días, 25 y 26 de diciembre, las treinta pastoras cantan al niño en su cuna, visten con blusa blanca y falda negra, cubren su cabeza con un sombrero de junco adornado de cintas y espejos. Sus edades oscilan entre 8 y 12 años, van acompañadas de dos niños que visten poncho y usan sombrero. Los pobladores tradicionales construyen altares para los misterios en las puertas de su casa, estos tienen mayormente una dimensión de 2 metros por 3. Las pastoras cantan:

Las pastoras de Belén
toda juntas cogen leña
para calentar al niño
Que ha nacido en noche buena.

d. Navidad en Santa Rosa. Llamada fiesta "En homenaje al Redentor del mundo", es celebrada por una mayordomía. La fiesta empieza el 24 de diciembre a las 4 p.m. con la llegada de la banda y la quema de cohetes. El Niño es traído del caserío Valle Hermoso de Monsefú, acompañado por las danzas de pastoras. Mientras tanto, los negros con el toro, recorren la población antes de la celebración de la misa ritual.

Al día siguiente continúan las misas y las procesiones, hasta la bajada, que ocurre alrededor de las 4 p.m. La danza de los negros está compuesta por nueve personas adultas. El rey de los negros recibe el nombre de *Shakazmiij* y sus acompañantes y sus acompañantes son los *Isilocis*, van haciendo broma, jugando entre ellos, peleando, cogiendo todo lo que encuentran y hablando en falsete, corren, beben, comen lo que los devotos les invitan, especialmente la causa, y toman la chicha “Párate duro”, y cuando

está entrada la tarde se les invita un trago corto conocido como "quítate que te tumbo", muy apreciado para disipar el cansancio. Los negros se enfrentan al toro, protector de la deidad moche "Ai Apaec", en una suerte de juego que llaman encierro, el cual consiste en pasar entre las piernas del toro. Desde 1995 los negros recorren el pueblo, de casa en casa, les brindan diversos alimentos, cada año aumenta el número de estos. Las pastoras visten de blanco.

Cantemos compañeras
Cantemos compañeras
cantemos con amor profundo
que ha nacido de Maria
el Niño Jesús.

e. Niño Dios de Lagunas. La fiesta empieza el 24 de diciembre a las 4 p.m. El Niño es un hermoso tallado en madera cuyo origen es desconocido. Es adorado por horticultores y pescadores del lugar. A las 7 p.m. bajan al Niño del altar mayor, recorriendo la población hasta las 10 p.m. Posteriormente se celebra la misa para seguir con la procesión hasta las 3.30 p.m. horas, más tarde se realizan los juegos populares. La fiesta culmina el día 26 de diciembre. La procesión es acompañada por negros y pastoras. Los negros son llamados *Mojiganga* de Negros, son dirigidos por un gobernador y cada uno de ellos responde a un nombre.

Todos son adultos, algunos se disfrazan de mujer, van peleando, enamorando y jugando bromas a los peregrinos. Son los más irrespetuosos y graciosos que pueden verse en estas festividades. Van acompañados por una muchacha agraciada llamada el "Milagro de la Mojiganga". Ella es la única persona a la que respetan ya que es la única capaz de poner orden cuando los negros, medio borrachos, hacen bromas pesadas a los peregrinos. Van acompañados de un toro a quien capean, en una lucha franca y fuerte. Los golpes del toro son tan fuertes que muchos negros caen exánimes, dándose conatos de pelea que terminan después de beber chicha o cañazo. El día 26 de diciembre, a las 4 p.m., los negros torean cuatro toros de carrizo donde se pone a prueba la fortaleza, habilidad y plasticidad de los participantes. Esta lucha motiva que los peregrinos crucen diversas apuestas.

Las pastoras visten falda negra y blusa blanca, cubren su cabeza con sombreros de junco y la adornan con cintas y espejos. Sus edades oscilan entre los 10 y 15 años, cantan por tres días:

Qué bonito te ves
en tu linda procesión
las pastorcitas te cantamos
en tu linda procesión.



f. Niño Dios de Ferreñafe. Se celebra desde el día 24 hasta el día 26 de diciembre, 5 Niños son conmemorados en cuadras del pueblo, con más de 12 festividades hogareñas. Se celebran misas, procesiones, arcos de frutas y la danza de "la divina estrella". Estas celebraciones son acompañadas por pastoras que cantan:

Buenas noches niño lindo
Buenas noches niño amado
Te venimos a saludarte
Te venimos a cantarte

Con su permiso señores
Para pasar para adentro
Para ver a mi niñito
Que está en su altarcito

Los tres reyes magos
Bajan del oriente
Para adorar al niño
Con amor ardiente

Lorito plumita verde
Que le daría a mi niño
Yo le daré una rosquita
Y un tamalito también
Leche sola no puede ser
Un bizcochito para comer

Un negrito corrió a la esquina
Avisarle al campanero
Que repiquen las campanas
Que ha nacido el verdadero
Que ha nacido el niño entre las montañas.

San José pidió posada
Para la esposa que traía
Y adentro te contestaron
Que ahí no le convenía
La virgen salió llorando
Lágrimas que le corrían
San José la consolaba
Calla no llores maría
Ven acuéstate maría



En rosas y calvelines
Para que nazca el niño
En medio de los jazmines

Sembrando mi trigo estaba
Cuando el niño Jesús pasaba
Perseguido por los judíos
Pero ninguno lo alcanzaba

Un lucero se ha perdido
Por la punta se ha salido
En el cielo no parece
Y en la cuna resplandece
Aguacerito en la puna
No me mojes cuerpo entero
Mira que soy forastero,
Sin esperanza ninguna

Padrino y madrina
Tengan la bondad
De bajar al niño
Con toda voluntad

Hasta mañana Virgen María
Hasta mañana San José
Cuida bien a Manuelito
Que mañana volveré.

Que buenos padrinos
Mi niño ha buscado
Para que el otro año
Sea coronado

En un callejón oscuro
Hay una cinta amarilla
Creyendo que era mi madres
Y era la Virgen María

Por una calle nos vamos
Por otra vamos saliendo
Para ver a mi niñito
Que está en su altarcito

Ya te bajan Manuelito
Ya no te vamos a ver
Hasta el año venidero
Que te vuelvan a poner

Las estrellitas del cielo
Corren una, corren dos
Así son las pastorcitas
Bailan una, bailan dos

El gallo en lo alto
Ya se ha despertado
La virgen se asusta
Y el niño ha llorado

Qué alto que está mi niño
Que no lo puedo alcanzar
Ya faltan poquitos días
Para poderlo adorar

María lavaba
San José tendía
Los ricos pañales
En la romería.

Canciones de bajada
Viva, viva, vivan, los padrinos
Los dueños de casa
Y los que han venido

Herodes mandó a Pilatos
Pilatos mandó a su gente
A tomar prisionero
A mi niño 21 de Enero

Ábranse cortinas rojas
Ábranse los pabellones
Para ver a mi niñito
Que ha nacido entre flores

Tempranito me levanto
A recoger verde congona

Para ponerle a mi niñito
Como su corona.

Lorito que haces arriba
Señora comiendo guaba
Lorito bájate abajo
Señora no como nada.

En medio de esta sala
Hay un pozo cristalino
Donde se lava maría
Sus cabellos de oro fino.
Saltando, saltando vengo
Saltando como un cabrito
Para ver a Manuelito
Que está en su altarcito.

Yo como pastora
Cuido mis ovejas
Unas trasquiladas
Y otras sin orejas.

La mula y el buey
Son dos animales
Que adoran al niño
Estando en pañales

Estas ovejitas
Son de mi niño Dios
Por eso las cuento
Y son cuarenta y dos.

Entre peña y peña
He visto una luz
Eran los ojitos del
Niño Jesús

Mata terete mi niño
Mata terete mi niño
Huisquitibamba, huisquitibamba
Huisquitibamba, huisquitibamba
Huisquitibamba, huisquitibamba



g. Niño Dios de Jayanca. La Mayordoma Horacia Vargas Arce y los devotos acuden a misa, acompañados por veinte pastoras cuyas edades oscilan entre los 7 años y los 45 años. Es celebrada por la familia Palacios, en la calle Grau, cerca del sector denominado la Alameda. El 24 de diciembre celebran la víspera, el 25 es el día central, el 26 es el último día de Fiesta. Esta celebración tiene cerca de 250 años.

La fiesta se celebra desde el 14 de diciembre, los días 25 y 26 de diciembre son el momento central, y el 10 de enero se celebra la bajada. Los acompañantes del Niño, al recorrer el pueblo, reciben de las personas dinero, comida, bebida, mientras que las pastoras entran a las casas a cantar a los nacimientos, donde les dan propina o refrescos. La procesión es acompañada por tres niños, entre estos hay un niño pequeño que muestra su pene, este es el señal que da inicio a la fiesta.

Desde Quitipampa venimos
con yanquecitos de cuero
pidiéndole a Manuelito
que derrames aguacero .

Donde esta mi niño
que lo ando buscando
con este olorcito
lo vengo olorciento

Traigo una canastita
con una cositas
que le traigo a mi niño
cuatro camisitas

Nosotros somos gitanas
que venimos de gita gita
trayéndole a Manuelito
un gallito kiriquikisita

Perdona pues Manuelito
esto no es mal cantado
venimos de la sierra
sin habernos preparado

Niño Manuelito
que haces en la cuna
la cara en la luna
los pies en el sol



Cabe destacar que también la semana santa (abril) es un acontecimiento religioso y un festival campesino tradicional que expresa patrones cristianos y construcciones simbólicas moches. De hecho, su simbología resulta ser transculturada: la rama de olivo es guardada por los campesinos como protectora del mal en la entrada de sus casas, el agua, símbolo de la purificación de los pecados, se vuelve fuente de vida básica en este espacio geográfico y sirve para calmar los dolores y males. Estos símbolos sirven para asumir el sufrimiento de Cristo como parte de la psicología social de los hombres lambayecanos y también como construcción de una utopía que se expresa en todo lo bueno perdido. En este aspecto se desarrolla una ecuación muy poderosa: el Inca es considerado como el Cristo. La celebración se desarrolla con vestimentas negras. Interesantes son las comidas especiales, en las que se proponen los siete platos de Semana Santa que combinan las proteínas de los pescados y una gran variedad de dulces: el ceviche de tollo, el chilcano, el ceviche de chinguirito, guiso de guitarra con papas amarillas, pescado frito, la mala rabia, el mote arrecho, los nacidos, mazamorra de cuaresma, dulce de ciruela, dulce de papaya. En muchos pueblos la celebración tiene diversos matices y características, pero mayormente es un festival campesino que incluye el Domingo de Ramos; el día del Señor del Huerto o Lunes Santo, el día del Señor de la Caña o Martes Santo, el día del Señor de Caídas o Miércoles Santo, el día de la Institución del Sacerdocio y la Eucaristía o Jueves Santo, el día de la Pasión del Señor o Viernes Santo, solemne vigilia pascual de Sábado Santo, y, finalmente, el Domingo de Resurrección. En Lambayeque y Ferreñafe se presentan autosacramentales del siglo XVIII, actividad realizada por los campesinos.

3. LAS VÍRGENES

El culto ancestral mochica de la luna ha sido transferido a la imagen de la Virgen, en cuya figura se expresa el espíritu materno de la creadora de la vida, que puede proporcionar aguas a estas tierras desérticas.

Entre las festividades más importantes dedicadas a la Virgen destaca la celebración de la Virgen de Túcume (fiesta movible que se celebra en febrero). Según la creencia, ella habitaba el cerro "Cueto" (en Túcume), ahí lavaba la ropa del "Niño". Hoy su templo se levanta a la entrada de una ciudad prehispánica de barro. Este lugar, como las pirámides de Pómac, eran antiguos centros de peregrinación del cacicazgo de Jayanca y hoy siguen concentrando a los antiguos herederos de estas etnias. Para la Virgen de Túcume, cada año se realiza una procesión nocturna que tiene duración de 28 horas, de 8:00 pm. a 11 pm. del día siguiente, y va de Ferreñafe a Túcume, pasando por Mochumí. Esta ruta es seguida hoy en día por los sembradores de arroz, de hecho Túcume, Mochumí, Mórrope son proveedores de mano de obra para los campos ferreñafanos.

La Virgen de Las Mercedes de Inkawasi (Fiesta de año 24 de setiembre) según la creencia apareció en medio de unos puquiales, rodeada de árboles de aliso. En su figura fue interpolada la esencia de la laguna "Tembladera", espejo de la luna. Esta festividad se celebra en la cabecera del Valle "La Leche". En la comunidad de Mórrope se celebra la festividad de la Virgen de Las Mercedes (24 de setiembre). Esta figura también simboliza el agua, y se cuenta que en el siglo XVII hizo llover por más de un año. La relación agua-Virgen, en estos dos lugares extremos (cabecera y culminación del Valle "La Leche") está fuertemente relacionada con la cosmovisión Muchik.

4. CULTO A LOS SANTOS

La devoción a los Santos es incentivada por la necesidad de encontrar figuras de protección que estén más cercanas a la imagen del hombre común, capaz de mejorar la condición del comunero. Entre los Santos más venerados en Lambayeque encontramos el Señor de la Justicia de Ferreñafe, (Fiesta del año 24 de abril y medio año 24 de octubre), cuya celebración es de origen reciente. Según la creencia, la imagen del logró sanar a un enfermo que luego se convirtió en el primer Mayordomo, y entonces principal patrocinador, de la fiesta. El culto pronto se convirtió en una fiesta campesina.

Asimismo recordamos el culto de San Pablo de Pacora (Fiesta del año 21 de junio) y San Pablo de Ferreñafe (Fiesta del año 23 de julio). El primero, según la creencia popular, protege al pueblo de los abusos y atropellos mientras que el segundo recibe el nombre de "Pedrero" por arrojar piedras con el objeto de propiciar su culto.

El culto de San Pedro de la Caleta de San José (Fiesta del año 29-30 de junio) tiene un origen reciente. Los pescadores consideran su celebración una de las más importantes ya que el Santo propicia una buena pesca aun en el mes que las aguas tienden a enfriarse, es decir el mes en el que se celebra la fiesta. Según la creencia, si no se realizan los rituales, los pescados se alejan y pueden acontecer grandes desgracias.

Otro culto significativo es el de San Juan de Kañaris (Fiesta del año 24 de junio), que dio origen a una feria en la que, hasta el año 1970, en el centro de la Plaza de Armas se ubicaban los pobladores de la parte alta y baja, para intercambiar sus productos. Asimismo se organizaba una gran pelea ritual, en la que los pobladores, borrachos, dirimían sus diferencias a puños, en medio de un puente situado a la entrada del pueblo. Ganaba el sector que había tenido menos bajas.

El Señor Cautivo de Monsefú, cuyo origen en las playas de Santa Rosa se puede interpolar con la imagen de Naymlap, representa el momento en que Pilatos jugza a

Cristo. El hombre al tratar de alejarse del pueblo es encadenado y se cree que gracias a su pena protege al pueblo. Quizá la fiesta más importante, hoy día, es el "Señor Cautivo de Ayabaca", que se celebra en la ciudad de Ayabaca, en la sierra de Piura, congregando a miles de peregrinos. En todos los pueblos existe una imagen del Cautivo, que es celebrado de diversas maneras, con más de cien fiestas distintas en toda la región.

Los pobladores, al venerar diversas imágenes religiosas, crean una visión del mundo endoculturada. Esto significa que los grupos sociales y étnicos han internalizado los patrones religiosos traídos por los españoles estableciendo un *ethos* cultural que se convierte en vivencia, en norma de vida, soportada por determinados tipos de valores, como solidaridad y cooperación, así como formas de comportamiento donde el trabajo es el motor de la existencia, donde se promueve una buena conducta personal, el respeto a los demás y la protección para el grupo. De esta forma, la cosmovisión creada alrededor de las diversas imágenes religiosas determinan una condición orgánica y psíquica; cuando ésta desaparece, lo mismo sucede con la veneración. Coincidimos con Marzal (1988: 17) cuando afirma que todo sistema religioso tiene normas éticas propias, que en parte se identifican con los grandes valores éticos humanos, comunes a la mayoría de las religiones, y en parte mantiene su propia especificidad como resultado de su desarrollo original. Este es precisamente el aspecto que hemos tratado de matizar a través de la exploración de los distintos cultos regionales de Lambayeque.

CONCLUSIONES

En los últimos años Chiclayo ha recibido una constante ola migratoria interna como externa, cuyas causas son la disminución de la productividad tanto en los distritos de la sierra como en las zonas rurales circundantes. La presión por obtener tierras y cultivos en las zonas rurales crece cada año porque las familias crecen y los minifundios se vuelven a dividir con el fin de poder mantener a los nuevos hogares que se forman. Asimismo, las cíclicas presencias de sequías y la presencia ocasional y destructiva del "fenómeno del Niño" condicionan los flujos migratorios. A lo largo de los años, en Lambayeque se crearon muchos barrios rurales marginales cuyos habitantes, procedentes de los campos, padecen la carencia de trabajo estable a causa del escaso desarrollo industrial, así como la escasa implementación de los servicios de luz, agua, educación y vivienda. Además, en cuanto a estos sectores, cabe recordar que aunque el fenómeno de la violencia política de las últimas décadas del siglo XX no fue constante, la destrucción de las torres de alta tensión generó un clima de inseguridad en la población.

Ante esta situación de carencia, inestabilidad y angustia, el poblador lambayecano tiene la oportunidad de reproducir su religiosidad campesina, basándose en los cultos tradicionales o bien optando por rescatar imágenes religiosas nuevas, cuya significación simbólica permite al grupo reafirmar su cohesión y solucionar problemas. En cambio, agruparse alrededor de las Comunidades de Base, buscando una nueva espiritualidad, es propio de los sectores medios y la pequeña burguesía urbana. La opción por las nuevas iglesias hace negar todo culto anterior, y cambia valores y concepciones, transformando radicalmente las comunidades y produciendo cuadros de histeria y sugestión que llegan al fanatismo.



La reproducción y la reactivación de los cultos religiosos populares y tradicionales, en cambio, asegura la consolidación del grupo, la cohesión entre los distintos sectores de la sociedad y la colaboración comunitaria hacia el reconocimiento de la identidad individual y grupal.

Tokiro Kudó (1982: 124) afirma que las fiestas tradicionales están en crisis por el proceso de privatización y por la sustitución del aspecto religioso por el de diversión. Sin embargo, Kudó realiza sus reflexiones a partir del estudio de patrones religiosos sureños. En el Norte, en cambio, la religiosidad se asume como alegría, fuerza, totalidad en la relación hombre-hombre, hombre-imagen, tal como hemos intentado matizar en este breve recorrido.

En conclusión, las festividades religiosas lambayecanas, en su vigor y vigencia, representan un excepcional campo de estudio de las relaciones sincréticas que unen creencias ancestrales y nuevos patrones religiosos, caracterizando los aspectos más profundos y significativos de la identidad cultural lambayecana.



BIBLIOGRAFÍA

Albo, Xavier
1974 Santa Vera Cruz Tatita, En: *Alipanchis,* Órgano del Instituto Pastoral Andino, V-VII, Cusco

Ander-Egg, Ezequiel
1984 *Diccionario del Trabajo Social,* 8va Edición, Ateneo, Madrid

Ballena C. Seferina Y Cabrejos Z. Fortunata
1990 *Religiosidad Popular en Monsefú 1970- 1985,* UNPRG- Fachse, Tesis para optar el Título Licenciado en Sociología, Lambayeque

Caro Baroja, Julio
1985 *Las formas complejas de la vida religiosa (XVI-XVII),* Sarpe, Madrid

Castillo Muro Sime, Augusto
1963 El Indio Santo del Perú, N.S.I.

Castro Capuñay, Luis
1988 *Monsefú, Memorias de un pueblo líder*, Castro, Lima

Del Castillo Niño, Carlos
1968 *Motupe en la historia,* Lima
1967 *La Cruz de Chalpón,* 2da Edición, Lima

Delgado Rosado, Pedro
1987 Fiestas Religiosas en la Provincia de Chiclayo, en: *La Industria,* 25 de mayo, Chiclayo
1988 Festividades Religiosas en la Provincia de Ferreñafe, en: *La Industria,* 28 de diciembre, Chiclayo
1988 Lambayeque y sus festividades, en: *La Industria,* 6 de junio, Chiclayo

Freud, Sigmund
2008 *El porvenir de una ilusión*, Anteo, Buenos Aires

Glock, Charles Y.
1964 *The role of privation in the Origin and Evolution of Religious Groups,* New York

Gonzáles, José Luis
1989 *El Huanca y la Cruz*, Tarea, Lima

Guibar, Francis
1981 *Gramsci: Filosofía, Política y Cultura*, Tarea, Lima

Ibañez, Eugenio
1976 *La Cruz de Chalpón*, Lima

Rosental M. y Iudin F.
1966 *Diccionario Filosófico*, Edición Pueblos Unidos, Montevideo

Kudó, Tokiro
1986 *En torno a la Cultura Nacional Popular*, Edición Desconocida, Lima

León Barandiarán, Augusto
1938 *Mitos, Leyendas y Tradiciones Lambayecanas*, Xerox, Lima

Liza, Jacinto
1967 *Historia de la aparición del Divino Niño Jesús en la Hostia Consagrada en la Iglesia del pueblo mochica de Etén en 1649*, Ciudad Etén

Marzal, Manuel
1988 *El sincretismo iberoamericano*, PUCP, Lima

Pacheco, Teresa
1995 Modernización, cultura y desarrollo regional, un marco de referencia, en: *Rey, Comercio Exterior,* Vol. 45, N. 2, México

Paredes, Rómulo y Barandiarán León
1934 *A golpe de arpa*, Lima

Parodi, Rafael
1970 *Monografía de Motupe*, Huancayo

Samamé, Carlos
1988 *Ferreñafe Guía Turistica*, Publigrama, Chiclayo

Schaedel, Ricardo
1988 *La etnografía Muchik en las fotografias de Enrique Brüning 1986 1925*, Cofide, Lima

Schoeck, Helmut
1985 *Diccionario de Sociología*, Bib. Herder, Barcelona

Schmelz, Bernd
2009 *Hans Brüning Y la etnohistoria del Norte del Perú, Museum für* Völkerkunde, Hamburgo
2012 *La Fiesta en honor a la Santísima Cruz de Chalpón de Olmos,* Museum für Völkerkunde, Hamburgo

Sevilla Exebio, Julio
1988 *Lo religioso y lo popular en Ferreñafe*, Manuscrito inédito

Shaver Dight
1992 Organización socio-política de las comunidades campesinas, el caso de Inkawasi, en: *Estudios Etno-Lingüísticos II*, Documento de Trabajo N. 23; Instituto Lingüístico de Verano, Lima

Vallejos, Christian
1995, El sexo de Dios, *La República*, 16 de Abril, Lima

Vreeland, James
1981 La Cruz De Chalpón: centro de peregrinación no usual, en: *Boletín de Lima* N. 10, Lima
1991 Pilgrim's progress: the emergence of secular authority in a traditional andean pilgrimag, en: *Pilgrimage In Latin America*, N. Ross Crumrine and Alan Morinis Edición, New York